الاستغراب
Occidentalism
AL-ISTIGHRAB

8

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ بيروت

العدد الثامن ـ السنة الثالثة ـ 1438هـ ـ صيف 2017

ما بعدَ العَلمانيّة
الحدث والمفهوم

8

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الثامن ـ السنة الثالثة ـــ 1438 هـ ـــ صيف 2017

بسم الله الرحمن الرحيم

قال السيد المسيح (عليه السلام):

" خُذُوا الْحَقَّ مِنْ اَهْلِ الْباطِلِ وَ لا تَأْخُذُوا الْباطِلَ مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ، كونوا نُقّادَ الْكَلامِ."

بحار الأنوار 96:2

8

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الثامن ـ السنة الثالثة ـ 1438 هـ ـ صيف 2017

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

بتدأ

ما بعد العلمانيّة

منطق الحدث.. وفتنة المفهوم

محمود حيدر

.. ثم ماذا عن مفهوم ما بعد العلمانية؟..

حريٌّ أن نتنبَّه إلى فتنة المفاهيم من قبل أن نقترب من مفهوم يجيئُنا في زمن مكتظٍّ بالالتباس. لذا نجدنا بإزاء فكرة "ما بعد العلمانية" على شيء من الحذر. وما ذلك إلا لأن هذه العبارة أطلَّت من مصدرها الغربي وهي مثقلة بالأحمال، ومحمولة على أفهام شتى.

كسواها من المفاهيم التي استحدثتها الحداثة الفائضة مع نهاية القرن العشرين، يجري القول على "ما بعد العلمانية" مجرى النهايات، أي على بدءٍ جديد يلي انتهاءات مضت. والأحاديث عن موت المفاهيم في ثقافة الغرب عمرُها عمرُ الحداثة. أحاديث لم يتوقف سَيلُها منذ أول نقدٍ "لتنوير" مالت شمسُه إلى المغيب مع المنعطف الميتافيزيقي الذي قاده كانط وهو يعاين معاثرَ العقلِ المحض وعيوبه. لم يكن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم والاعلان عن نهايتها، إلا لرغبة ببدءٍ جديد. فالتاريخ ليس حركة انتقال من الخواء إلى الملاء، وإنما هو امتدادٌ جوهريٌّ بين الماقبل والمابعد. فكل مقالة عن نهاية أمر ما، إنما هي ضربٌ من إعلان مضمر عن بَدءٍ لأمر تالٍ من دون الحكم عليه بالبطلان. في ذلك شَبَهٌ ـ بنسبة ما ـ مع تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا ليُظهر أن إنهاءها هو التملك الفعلي لها وليس نبذها أو الإطاحة بها. فالانسحاب والتواري داخل السلالة الواحدة، لا فعلينْ متناقضينْ يريد كلٌّ منهما إماتة نظيره.

والمسرى الامتدادي بين الماقبل والمابعد لا ينشط على سياق آليّ، كأن يتحرك من النقطة ألِف إلى النقطة ياء من دون أخذ وعطاء، فذلك ليس من طبيعة المسرى الذي نحن في صدده، وإنما هو فعالية متضمَّنة في جوهر حركة التاريخ التي تتأبىَّ على الانقطاع والفراغ.

الأمر بالنسبة للمفاهيم هو على النشأة نفسها من الفهم، أي أنها أدوات معيارية للتعرف على الأحداث. فالحدث هو الذي ينشئ للمفهوم محرابه في عالم الفكر، ثم يعود الفكر ليؤلفه على نشأة أخرى بعد أن أضحى في قلب الحدث. ربما لهذا السبب راح الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (1756-1841) يركز على الوقائع الحيَّة، ويطمِئن معاصريه من الذين يقولون بضرورة النظام المعرفي الجاهز، "أن المصطلحات والتعاريف لا تتخذ مسارها على خط مستقيم، بل تشكل دائرة تروح فيها المفاهيم وتجيء على نحو التكرار والتفاعل والتجدد. فليس المهم من أين يبدأ المرء، إنما المهم هو أن توصلنا تلك المفاهيم إلى المركز".. إلى الغاية..

* * * * *

مثلما ولدت "ما بعد الحداثة" من فضاء المراجعات التي عصفت بالحداثة الأولى وأنوارها، كذلك وُلدت "ما بعد العلمانية" كمجاوزة لما اقترفته العلمنة من معايب ظهرت قرائِنُها صورة إثر صورةٍ وحدثاً إثر حدث.

لم تتحول "مابعد العلمانية" إلى مقالة سارية في الزمن إلا بعدما أُشْبِعَت العلمنةُ جدلاً واختبارًا، حتى أوشكت أن تُهجر أو تُرمى في النسيان. والعلمانية شأن نظائرها الأخرى [كالأيديولوجيا والديمقراطية والحداثة والرأسمالية الليبرالية وسواها..] راحت تحفر السبيل إلى المابعد قصد التجدد والديمومة. وما كان ليتسنى لها هذا لولا أن كفّت عن الاستمرار في أداء وظائفها الكبرى. لكنّ القول بوصول العلمانية إلى خاتمتها، لا يعني في واقع الحال الحكم بموتها. فالختم هنا يدل على نهاية جيل تاريخي أدت العلمنة في خلاله مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتهيَّأ لتغيير مهمتها بما يناسب الزمن الذي حلّت فيه.

من أجل ذلك سينبري بعض علماء الاجتماع، بعدما أضناهم البحث عن تعريف مطابق لماهيتها، أن ينظروا إلى ما بعد العلمانية كحلقة مستأنَفة تتصل بما سبقها، وتنفصل عنه في الآن عينه. هكذا سيلغي «ما بعد العلماني» صُوَرَ التتالي (قبل - بعد، تغيير ـ محافظة، حركة ـ سكون)، ويعرّف نفسه بوصفه حالة وعي معاصر تتعايش فيه الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية للكون.

بهذا المعنى ليست "ما بعد العلمانية" نفيًا للعلمانية، وإنما استئنافًا لها بوسائط وشرائط وأنساق مختلفة. فلا يصح أن ينسلخ التاريخ عما قبله وعمّا يليه انسلاخًا قطعيًا. فهذا محال، لأن الماقبل

امتدادٌ للما بعد وتأسيسٌ له. فلن تكتسب حقبةُ ما بعد العلمانية واقعيتَها التاريخية ما لم تُقِرَّ بنَسَبِها الشرعي لميلادها الأول. فلو لم تكن العلمانية حاضرة في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. الحاصل أن ثمة ضربًا من جدلية استتارٍ وكمون وانقشاع، تظهر فيها "ما بعد العلمانية" كمحصولٍ لتلك الجدلية المركبة.

من سمات ما بعد العلمانية مجاوزةُ ما هو قديم وراهن بمُحَدَثٍ تقتضيه ضرورات الزمان والمكان. ومن صفات المجاوزة وأفعالها تموضع المولود المتجدد في منطقة وسطى ينبني نظامها على الوصل والفصل من دون إقصاءٍ أو إبطال. فالفصلُ شرطٌ للتجاوز، والوصلُ ضروريٌّ للاستمداد مما تقدم فعله وحضوره.

* * * * *

في حالة ما بعد العلمانية تنمو أسئلةٌ غير مسبوقة في معرض الكلام عن الأخطاء التي اقترفتها العلمنة على مدى أربعة قرون من اختباراتها في المجتمعات الغربية. ومثلما استهلت العلمنة رحلتها التاريخية بمقولتها العجول "إزالة السحر عن العالم"، استهلَّت "ما بعد العلمانية" مسارها بمقولة معاكسة: "إزالة العلمنة عن العالم". وبصرف النظر عن القصد من كلمة "إزالة" ـ سواء بما هي استراتيجية تطبيق أو كتوصيفٍ لواقع.. يظل حصاد التنظير واحدًا.

معنى «إزالة العلمنة من العالم» كما استعمله للمرة الأولى في بداية التسعينيات عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر Peter Berger، هو عودة الدين ليحتل مكانته في الغرب على حساب العلمانية. واللاَّفت أن بيرغر الذي كان مدافعًا قويًّا عن أطروحة العلمنة؛ كان أول من أقر بأنه كان مخطئًا عندما لم يعترف بأن "العالم ما زال شديد التديّن كما كان في السابق». لقد كان قلقًا من هجمة الأصوليين على النظام الحديث، وعودة ما قبل الحداثة إلى عالمنا المعاصر. بل إن ثمّة من قطع شوطًا أبعدَ ليرى أن: "إزالة العلمنة تعني أن عودة الدين تُسقط ركناً تكوينياً من أركان الحداثة، وبالتالي فإن الحداثة والدين متناقضان ولن يجتمعا أبدًا...".

على الأكيد أن هذا التفسير لم يُضِف شيئًا مختلفًا عما درجت الحداثة عليه لمّا أمسكت بحضارة الغرب. لكنّ هذا الفهم لعودة الدين في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية المعاصرة، يبدو محدودًا جدًّا. وهو يترجم على الإجمال حالات تنتسب إلى "رجعيات علمانية" لم تستطع التكيف مع التحولات العميقة التي يشهدها المجتمع الغربي. فلقد تبيّن من معظم الدراسات الحديثة أن لا تعارض بين المسيحية الغربية والحداثة، بل يمكن القول أن المسيحيةَ جزءٌ من تراث الحداثة، وأن الحداثةَ وليدٌ شرعيٌّ للفلسفة المسيحية الحديثة. لذا يذهب التنظير "الما بعد علماني" إلى أن وضعية الدين في مجتمع

"بعد علماني" ليس هو ذاته في مجتمع "قبل علماني". وعودة الدين ليست رجوعًا إلى شيء كان من قبل، وإنما هو حضور جديد اتخذ سبيله إثر رحلة شاقة ومديدة بدأت مع الاصلاح البروتستانتي ولم تنته مع الانعطافة الكاثوليكية التي أجراها المجمع الفاتيكاني الثاني في ستينيات القرن الماضي.

المشكلة الحقيقية لمجتمعات ما بعد العلمانية لا تكمن في الفصل بين الدين والدولة، ولا في الثنائيات المتضادة بين المقرَّر اللاهوتي والقوانين الوضعية، بل في التعددية التي يعترف فيها الكل بحاضرية الكل. لهذا رأى المشتغلون على المصطلح أن الحديث عن ما بعد العلماني منطقيٌّ بقدر ما يُدخلُ في الحسبان موضوع التعددية، وعلى وجه التعيين، حضور الأديان الأخرى - الإسلام والأرثوذوكسية، واليهودية وغيرها ـ لتكون سواء بسواء ـ إلى جانب البروتستانتية والكاثوليكية... بهذا المعنى، تتغير أوروبا فعلاً: هنالك حضور كبير للإسلام، ومنذ سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، صار أيضًا للمسيحية الأرثوذوكسية دور كبير. أما في الغرب الأوروبي فهناك تطوّر مطرد نحو قبول النظام التعددي.

مع أن «نظرية العلمنة» (Securalization theory) دخلت ضمن أعمال تعود إلى خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فإنّ تتبّعَ الجذور الأصلية لفكرتها الأساسية متصلٌ بعصر التنوير الأوروبي. الفكرة كانت آنذاك في غاية البساطة: "إن التوجه نحو الحداثة يؤدي بالضرورة إلى تراجع، أو حتى انهيار الدين سواء في المجتمع أم في عقول الأفراد. هذه الفكرة تحديدًا هي ما ثبت خطؤها كما يلمّح كثيرون من المفكرين وعلماء الاجتماع المعاصرين. فلا شك أن الحداثة ترافقت مع توجهات واضحة نحو العلمنة (Securalization)، وفي أماكن معينة أكثر من غيرها، ولكنها أيضًا استفزت حركات قوية مضادة للعلمنة. بالإضافة إلى ذلك فإن العلمنة (Securalization) على مستوى المجتمع لا تعني بالضرورة العلمنة (Securalization) على مستوى الإدراك الفردي. لقد خسرت بعض المؤسسات الدينية قوتها وتأثيرها في الكثير من المجتمعات، ولكن في المقابل استمرت معتقدات قديمة وبرزت معتقدات جديدة لتلعب دورها في حياة الأفراد متخذة أشكالاً مؤسساتية في بعض الأحيان، ومؤدية إلى تفجُرّات كبيرة في الحماس الديني.

* * * * *

ضمن دائرة الجدل المستحدث حول العلمانية في الزمن ما بعد العلماني يميز علماء الاجتماع بين ثلاثة مفاهيم حول العلمانية:

الأول: العلمانية كحياد بالنسبة لجميع الأديان ووجهات النظر حول العالم.

الثاني: العلمانية كمنظور "علماني" بديل عن المعتقدات الدينية.

الثالث: العلمانية كنقد أو حتى معارضة ونقض للأديان.

ان معاينة هذه المفاهيم الثلاثة، والتمييز في ما بينها سوف يسهم في ضبط وتظهير السمات المميزة للمجتمعات ما بعد العلمانية.

* * * * *

لقد كان لنقد الدين في عصر التنوير ثلاثة ابعاد متمايزة بوضوح: بعد معرفي موجه ضد الافكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية؛ وبعد عملي – سياسي موجه ضد المؤسسات الكنسية؛ وبعد ذاتي تعبيري – جمالي – أخلاقي موجه ضد فكرة الله نفسها. وهذه الثلاثية النقدية شكلت الأركان الأساسية لنظرية المعرفة التي اعتمدها خطاب العلمنة حيال الدين. سحابة قرون متعاقبة.

في زمن الحداثة الفائضة لم تتبدد هذه الثلاثية، لكنها فقدت الكثير من جاذبيتها العلمية ووظائفها الايديولوجية. الآن لم تعد نظرية كوبرنيكس ـ على سبيل المثال ـ ذات أثر في مسيحية ما بعد الحداثة. مع ذلك فإن الصدام الحقيقي بين العلم والدين ما برح يكمن في مكان آخر. ذلك أن المعتقدات الجزئية التي كان على الكنيسة التخلي عنها ليس منها ما هو ضروري للدين. بل إن ما هو ضروري هو موقف معين يطلق عليه فيلسوف الأخلاق الأميركي والتر ستيس (Waltter Stace) النظرة الدينية للعالم. ولقد عبرت هذه النظرة عن نفسها في العالم الغربي بثلاثة اعتقادات:

-إن هناك موجوداً إلهياً خلق العالم.

-إن هناك خطة كونية أو غرضاً كونياً.

-إن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

هذه الاعتقادات حسب ستيس لا تتناقض مع المعتقدات الدينية: لا علم الفلك عند كوبرنيكس، ولا أية مكتشفات علمية أخرى مبكرة، ولا حتى أية مكتشفات علمية قد تظهر على شكل أعاجيب تدهش الألباب في المقبل المنظور وغير المنظور.

حتى أكثر الفلاسفة تشدداً في دنيويته كالفيلسوف الهولندي سبينوزا سيعود في لحظة صفاء وتأمل إلى الإقرار بحقيقة التلازم بين الدنيا والدين. فلطالما خَبرَ سبينوزا العالم كمقدس. كانت رؤيا الله ملازمة للواقع الدنيوي الذي مَلأَهُ بالرهبةِ والعجب. وكان يحس أن الفلسفة، والفكر هما شكلان من أشكال الصلاة.

أما فيلسوف التاريخ الإيطالي جانباتيستا فيكو (Giambattista Vico) (1668-1744) الذي

شكلت أفكاره حالة انعطافية في مسار الحداثة، فقد استشعر بكشوفاته المعمقَّة العالم الما بعد علماني منذ ثلاثة قرون خلت.

بدا فيكو ناقداً في الصميم للمنطق المادي المحض في استقراء العملية التاريخية. لقد حرص على التمييز بين شأن الخالق وشأن المخلوق، من دون ان يفصل بينهما فصلاً مطلقاً. على دور العناية الإلهية كحقيقة تاريخية. وعند هذه النقطة المفصلية بالذات يميز بين نوعين من الاعتناء الإلهي بالتاريخ البشري: منها:

أ ـ العناية الإلهية المتعالية المباشرة التي عبرت عن نفسها في أعمال تاريخية خاصة وفريدة. مشيراً إلى ما قام به الأنبياء والرسل حيث خصّهم الله بعطاءات وقدرات وأفعال لا تمنح لسواهم من البشر.

ب ـ العناية الإلهية الباطنية، أو تلك الكامنة في التاريخ التي تعمل وفق قوانين موحدة وتستخدم وسائل طبيعية وبسيطة، مثل العادات البشرية نفسها وهي ما كانت تمتلكه كل الأمم.

لعل القاعدة التي أخذت بها الفلسفة المسيحية عبر القديسين أوغسطين وتوما الأكويني على وجه الخصوص، سيكون لها الأثر اللاحق على ظهور عَلمانية بَعدية متحررة من واحديتها، ومتجهة نحو تعددية ينفسح فيها البعد الروحي والمعنوي لحضور الإنسان في الكون.

الشواهد المقتضبة التي مرّت كانت حاضرة في الولادات الأولى للحداثة. بل هي التي أسست لـ "المابعد" وإن احتجبت طويلاً في ردهة الانتظار.

كما لو أن نخب الغرب اليوم تعلن عن بدءٍ آخر. عن حقل ما بعد ـ ميتافيزيقي يتآخى فيه العقل والوحي لينتجا معاً حقائق واحدة. فإذا كان العقل والوحي يؤديان إلى الحقائق نفسها أنىّ اختلفت تجليّاتها، فإن الحقيقة لا تناقض الحقيقة.

* * * * *

في العدد الحالي من "الاستغراب" مسعى للإحاطة قدر المتاح بفكرة "ما بعد العلمانية"، سواء من جهة استوائها كمفهوم ومصطلح في ميدان الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع، أو من جهة انبساطها في حقول التجربة والاختبار في عدد من المجتمعات الغربية المعاصرة.

محاورات

الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس

هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي مابعد علماني

حاوره: إدواردو منديياتا

المفكر الفرنسي إدغار موران

إصلاح الفكر هو إصلاح اجتماعي وذاتي في آن

أجرى الحوار: لورانس بارانسكي

الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس

هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي مابعد علماني

حاوره: إدواردو منديانا EDUARDO MENDIATA

هذا الحوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس يعدُّ محطة تأسيسية في سياق الكلام على نظرية المجتمع ما بعد العلماني. هنا تصل الأسئلة والأجوبة إلى عمق التنظير الفلسفي حول قضية شكلت محور الجدل المديد الذي عصف بأزمنة الحداثة على امتداد أربعة قرون خلت.

في الحوار التالي الذي أجراه معه الباحث الإيطالي إدواردو منديانا أحاط هابرماس بمساحة مهمة من المسائل والإشكالات المتصلة بمفهوم ما بعد العلمانية.

وفي ما يلي وقائع الحوار:

المحرر

إدواردو منديانا: خلال العامين المنصرمين كنت تدرس مسألة الدين من وجهات نظر مختلفة: فلسفية، سياسية، سوسيولوجية، أخلاقية، معرفية. فقد قاربت في محاضراتك بجامعة يال **Yale** من خريف 2008 التحدي الذي تشكله حيوية الدين وتجديده في المجتمع العالمي من حيث الحاجة لإعادة التفكير في العلاقة بين النظرية الاجتماعية ونظرية العلمنة. ورأيت في تلك المحاضرات أننا نحتاج لفصل نظرية الحداثة عن نظرية العلمنة. فهل هذا يعني أنك ابتعدت عن تيارات النظرية الاجتماعية السائدة في الغرب التي بدأت مع باريتو **Pareto**، واستمرّت

ـ العنوان الأصلي للمقال: **A postsecular World Society? on the Philosophical Significance of Postsecular consciousness and the Multicultural world society**

المصدر:

http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/201002//A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf

ـ ترجمة: طارق عسيلي. مراجعة: إبراهيم الموسوي.

مع دوركهايم Durkheim، وبلغت ضروتها مع فيبر Weber، وكذلك عن تمركزها الأوروبي Eurocentrism الواضح والمصرّح به؟

يورغن هابرماس: ينبغي ألا نرفض الكل بسبب عدم رضانا بالجزء. في بادئ الأمر أدّى النقاش حول الأطروحة الاجتماعية للعلمنة إلى إعادة النظر في التعابير التكهّنية. فمن جهة، اختلفت المنظومة الدينية كثيراً وقيّدت نفسها بالاهتمام الرعوي؛ أي تخلّت عن جزء كبير من وظائفها الأخرى. ومن جهة أخرى، لا توجد علاقة عالمية بين الحداثة الاجتماعية وفقدان الدين المتزايد لأهميته، فلو كانت هذه العلاقة قريبة لكان بمقدورنا الرهان على اختفاء الدين. فخوزيه كازانوفا José Casanova مثلاً، طوّر فرضية جديدة مهمة، حول الحوار الذي لم يحسم بعد حول ما إذا كانت الولايات المتحدة الأميركية المتديّنة أو أوروبا الغربية الأكثر علمانية استثناء للمسار التطوّري العام. على كل حال، يجب، على المستوى العالمي، أن نؤمن بوجود حيوية مستمرة لأديان العالم.

بالنظر إلى النتائج التي تتحدث عنها، أرى في برنامج المجموعة الملتفّة حول شموئيل أيزنشدات Shmuel Eisenstadt وبحثها المقارن حول الحضارات مشروعاً واعداً وتثقيفياً. ففي المجتمع العالمي الناشئ، وبالنسبة للبنية التحتية الاجتماعية، هناك إلى الآن، كما كان في السابق، مجتمعات حديثة فقط، لكن هذه المجتمعات تظهر على شكل حداثات متعددة؛ لأن للأديان الكبرى في العالم قدرةً كبيرةً على التشكيل الثقافي في كل عصر، وهي، إلى الآن، لم تخسر هذه القدرة بالكامل. فكما حصل في الغرب، مهّدت هذه التقاليد «القوية» الطريق في شرق آسيا، والشرق الأوسط، وحتى في أفريقيا لتطوير الأنظمة الثقافية التي يواجه بعضها بعضاً في أيامنا هذه – كما يحصل مثلاً، في الخلاف على الحق في تفسير حقوق الإنسان. نشأ فهمنا الذاتي الغربي للحداثة من المواجهة مع تراثنا الخاص. ويكرّر الجدل بين التراث والحداثة نفسه اليوم في أجزاء أخرى من العالم، حيث يرجع المرء إلى تراثه لمواجهة التحدّيات التي تفرضها الحداثة الاجتماعية، عوضاً عن الخضوع لهذه التحديات. وفي مقابل هذه الخلفية، لا يمكن بعد الآن الخوض في أي حوار أكثر عدلاً بين الثقافات لمناقشة أسس النظام العالمي من جانب واحد، ومن منظور "الأبكار". يجب أن تصبح هذه الحوارات اعتيادية وأن تجرى في ظروف متكافئة للأخذ بوجهات نظر متبادلة إذا، في النهاية، أخضع اللاعبون الدوليون ألعاب قوى داروينيتهم الاجتماعية للسيطرة. فالغرب مشارك من المشاركين، ويجب أن يكون لجميع المشاركين رغبةٌ في التنوير من الآخرين حول النقاط المظلمة فيهم. لو كان لنا أن نتعلّم درساً من الأزمة المالية، فهو أن الوقت المناسب قد حان للمجتمع الدولي متعدد الثقافات لتطوير دستور سياسي.

إدواردو منديياتا: سأرجع إلى سؤالي الأساسي: إذا فشلنا في تفسير الحداثة انطلاقا من ارتباطها بالعلمنة، فكيف إذاً يمكننا أن نتحدث عن تطوّر اجتماعي؟

يورغن هابرماس: تشكّل علمنة سلطة الدولة حجر الأساس لعملية العلمنة. وهذا ما أراه إنجازاً ليبرالياً ينبغي ألا يضيع وسط الجدل الدائر بين أديان العالم. لكنني لم أراهن أبداً على التقدم في البعد المعقّد لـ «الحياة السعيدة". فلماذا علينا أن نشعر بالسعادة أكثر من أجدادنا أو أكثر من العبيد اليونانيين المحررين في روما القديمة؟ بالطبع هناك أشخاص أوفر حظاً من غيرهم. الأمر شبيه بركوب البحر، حيث تكون مصائر الأفراد معرضة لبحر من الاحتمالات. والسعادة اليوم موزّعة بالقسمة الظالمة التي كانت دائماً نفسها. وربما تغير شيء في المسار التاريخي في الصبغة الذاتية للتجارب الوجودية. لكن لا يمكن للتطوّر أن يغيّر أزمة الخسارة، والحب، والموت. ولا شيء يسكّن الألم الشخصي للذين يعيشون في بؤس، والذين يشعرون بالوحدة، أو المرضى، والذين يعانون البلاءَ، والمهانة والذل. غير أن التبصّر الوجودي في الثوابت الأنثروبولوجية، ينبغي ألا يدفعنا إلى نسيان المتغيرات التاريخية، بما فيها التقدّم التاريخي الثابت الذي يوجد في تلك الأبعاد التي يمكن للبشر أن يتعلّموا فيها كلّها.

لا أقصد أن أناقش حول وجود كثير من النسيان في مسار التاريخ. لكننا لا نستطيع الرجوع قصدياً إلى نقطة سابقة على نتائج عمليات التعلّم. وهذا يفسّر التقدم التكنولوجي والعلمي، وكذلك يفسّر التطور الأخلاقي والقانوني - وهذا يعني ألا تكون وجهات نظرنا متمركز حول الأنا -أو متمركزة حول الجماعة حين ترتبط المسألة بالإنهاء غير العنفي للصراعات القائمة. كانت هذه الأنواع المعرفية - الاجتماعية من التقدم تشير إلى البعد الإضافي لزيادة التأمل، أي قدرة المرء على التراجع إلى ما وراء ذاته. وهذا ما قصده ماكس فيبر حين تحدث عن «التحرر من الأوهام" «disenchantment».

إلى هنا، يمكننا بالفعل اقتفاء أثر آخر جهد يتناسب اجتماعياً مع عاكسية الوعي للحداثة الغربية. في بدايات عصر الحداثة، فيدلّ الموقف الأداتي لبيروقراطية الدولة تجاه السلطة السياسية المتحررة بشكل كبير من المعايير الأخلاقية، على هذه الخطوة العاكسة، كما يفعل الموقف الأداتي، الذي ظهر في الوقت نفسه تقريباً، تجاه الطبيعة الموضوعية بمنهجيتها، التي بالدرجة الأولى تجعل العلم الحديث ممكناً. بالطبع، قبل كل شيء أتذكر، خطوات التأمل الذاتي، في القرن السابع عشر، التي كان القانون المنطقي والفن الحر مدينين لها بوجودهما؛ ثم تلاها في القرن الثامن

عشر الأخلاق العقلية والتعابير الدينية والفنية الباطنية المختلفة للتّقَوية والرومنسية؛ وكذلك أخيراً، التنوير التاريخي والتاريخانية في القرن التاسع عشر. فهذه الجهود المعرفية التي كان لها تأثيرات واسعة النطاق – لا تسمح لنفسها أن تُنسى بسهولة.

علينا انطلاقاً من الارتباط بهذا الجهد المنتشر تجاه التأمل أن نراجع التحلل التقدمي للتقَوية التقليدية الشائعة. التي نشأ عنها شكلان حديثان خاصان من الوعي الديني: فمن جهة، الأصولية التي إما أن تنسحب من العالم الحديث أو تتوجه نحوه بعدوانية؛ ومن جهة أخرى، الإيمان التامّلي الذي يربط نفسه بالأديان الأخرى، ويحترم الأفهام القابلة للخطأ والنابعة من العلوم المنهجية، وكذلك حقوق الإنسان. لا يزال هذا الإيمان ثابتاً في حياة الجماعات الدينية ولا يمكن الخلط بينه وبين الأشكال الجديدة غير المنتظمة من التديّن المتقلب التي ارتدّت بشكل كامل إلى الذاتية.

إدواردو منديياتا: كنت على مدى أكثر من عقدين تدافع عن تفكير فلسفي تنويري قائم على "تفكير ما بعد ميتافيزيقي". ولقد مِزْتَ التفكير ما بعد الميتافيزيقي على أساس إعادة التعبير عن العقل بأنه إجرائي ـ وهذا يعني جعله لغوياً تماماً ـ وفي الوقت نفسه هو كائن في حالة تاريخية، وهذا ما أدّى إلى تقلّص ما هو استثنائي. وهكذا يكون التفكير ما بعد الميتافيزيقي قابلاً للخطأ وشحيحاً، ومتواضعاً في مطالبه. لكنك ترى في عملك الحديث أن التفكير ما بعد الميتافيزيقي يجبرنا على اتخاذ الخطوة التالية ؛ أي خطوة ما بعد العلمانية. ثم تتحدث عن «مجتمع ما بعد علماني»، بوصفه شرطاً اجتماعياً، وواقعاً ثقافياً ـ اجتماعياً. إذاً، بأي معنى تشكّل التطوّرات الاجتماعية حافزاً للعقل ما بعد العلماني، وبأي معنى هو نتيجة للتفكير الديناميكي ما بعد ميتافيزيقي؟

يورغن هابرماس: يلفتني سؤالك إلى مدى النقص في وضوح المصطلح. فالصيغة الشائعة لتمييز كل أنواع الظواهر الجديدة عن الظواهر المألوفة من خلال إضافة السابقة «بعد» «post» يشوبها عدم الوضوح؛ لأن التفكير ما بعد الميتافيزيقي يبقى علمانياً حتى في حال وصفه بـ«بعد العلماني»، لكن في هذا الوضع المختلف، قد يصبح واعياً بإساءة فهم علمانية للذات. يتراءى لي أنه كان ينبغي أن أجتنب المساواة المضللة بين «ما بعد الميتافيزيقي» و«ما بعد العلماني».

وإذا اعتبرنا كانت Kant أول مفكّر «بعد ميتافيزيقي» فأنا ببساطة أتّبع تقليداً. لقد أنهى "الديالكتيك المتعالي»، الذي تحدّث عنه كانت، العادةَ السيئة في تطبيق مقولات الفهم، التي تشكّل إسقاطاً للظواهر الباطنية، وللعالم ككل. وهذا التقليل من قيمة كلام من يؤمن بالجوهرية حول الطبيعة والتاريخ ككل هو أحد النتائج بعيدة المدى لـ «الثورة الاسمية» في نهاية العصور

الوسطى وبداية الفكر الحديث. يتجّه التمركز حول الإنسان نحو إنجازات تشكيل العالم للذاتية أو اللغة ـ أي التحول النموذجي نحو فلسفة الوعي واللغة ـ يرجع كذلك إلى هذه الثورة. سبق في القرن السابع عشر، أن أدّت موضعة objectifying العلوم الطبيعية إلى فصل العقل النظري عن العقل العملي. وقد دفع هذا الفصل بدوره محاولات القانون العقلي والأخلاق العقلية لتسويغ الإلزامات والرؤى الكونية على أساس العقل العملي فقط، لا على أساس «طبيعة الأشياء». وأخيراً ومع نشوء العلوم الإنسانية في مطلع القرن التاسع عشر، دخل الفكر التاريخي الذي يقلل من قيمة المقاربات المتعالية بقوة. بالإضافة إلى أن نتائج الهرمنيوطيقا تواجهنا بانفصام في وصولنا المعرفي إلى العالم: لا يمكن لعالَم الحياة الذي يكشف نفسه لفهمنا فقط بوصفنا (على الأقل عملياً) مشاركين في كل الأعمال اليومية كلها، أن يوصف من وجهة نظر العلوم الطبيعية بالطريقة التي نستطيع فيها إدراك أنفسنا في هذا الوصف الموضوعي.

تحرر العلوم نفسها من إرشادات الفلسفة في هذين الاتجاهين: فمن جهة، إنها تحكم على الفلسفة بالعمل الأكثر تواضعاً في التفكير الاستذكاري، وفي التطور المنهجي المناسب للعلوم، ومن جهة أخرى، على وجهات نظر الملامح الكلية الاحتمالية لهذه الممارسات والأشكال من الحياة التي هي بالنسبة لنا من غير بدائل، حتى لو وجدنا أنفسنا فيها إمكانياً. بمعنى آخر، النظم الكونية التي لا مفر منها لحياة العالم عموماً تأخذ مكان الكائن المتعالي. بموازاة مسارات جنيولوجيا الفكر الحديث، التي رسمت هنا، سقطت المزاعم الميتافيزيكية القوية ضحية للتمييز الذي حصل. كما يمكننا أن نفكر في عملية التمييز هذه كنفاذ عبر الأسباب التي ما زالت وحدها تفسّر التفكير ما بعد الميتافزيقي. في المقابل تمّ للوهلة الأولى التقليل من قيمة الكلام المتعلق بالماهيات النموذجية للفكر الميتافيزيقي حول الواحد – الكل، ومقولات الأسباب التي يمكن للتفكير الميتافيزيقي أن يحشدها.

لكن خلافاً لذلك، إن تعبير «بعد علماني» ليس نَسَبياً genealogical، بل هو محمول اجتماعي، فأنا أستعمل هذا التعبير لتوصيف المجتمعات الحديثة التي تحتاج للتعامل مع الوجود المستمر للجماعات الدينية والملاءَمة المستمرة للتقاليد الدينية المختلفة، حتى لو كانت المجتمعات ذاتها معلمنة بشكل واسع. وبقدر ما أصف بـ «بعد العلماني»، ليس المجتمع ذاته، بل التغير الموازي للوعي فيه، يمكن أيضاً استعمال المحمول للإشارة إلى فهم ذاتي معدّل للمجتمعات المعلمنة بشكل واسع في أوروبا الغربية، وكندا، وأوستراليا. هذا هو سبب سوء فهمك. في هذه الحال، «بعد العلماني» يدل مثل «بعد الميتافيزيقي» على انقطاع في تاريخ الذهنية. لكن الفرق هو أننا نستعمل المحمول السوسيولوجي بوصفه وصفاً من منظور الملاحِظ، في حين أننا نستعمل المحمول

النسَبي من منظور من يشارك في هدف فهم الذات.

أنا أختار النقاش حول أطروحة العلمنة فقط كنقطة بداية للسؤال الذي يهدف إلى توضيح الفهم الذاتي للتفكير بعد الميتافيزيقي؛ لأن الثورة الاسمية أثمرت نتيجة أخرى، أي إن لاهوت القرن السابع عشر فقد الاتصال بالعلم المعاصر الذي قدمته له فلسفة أرسطو الطبيعية برؤاها الكونية المبنية على أسس غائية. منذ ذلك الحين اصطفت الفلسفة مع العلوم، وتجاهلت اللاهوت بدرجات متفاوتة. على أية حال، منذ ذلك الزمن حصل تغير في توزيع عبء وجوب تقديم البيّنة على المدّعي. حتى فلاسفة المثالية الألمانية، الذين استأثروا بتراث التقليد اليهو - مسيحي يفترضون ببساطة سلطتهم القادرة على تحديد ما هو صحيح في المحتوى الديني وما هو غير صحيح. وهم أيضاً ما زالوا يعدّون الدين في الأساس شكلاً للماضي. لكن هل هو كذلك؟

بالنسبة للفلسفة، هناك مؤشرات اختبارية على أن الدين ما زال شكلاً معاصراً للروح [Gestalt des Geistes]. علاوة على ذلك، تجد الفلسفة أيضاً أسباباً داخلية لهذا؛ أي تجد أسباباً في تاريخها الخاص. فقد بدأت العملية الطويلة من ترجمة المضامين الدينية الأساسية إلى اللغة الفلسفية في أواخر العصور القديمة؛ ونحن لا نحتاج إلا أن نفكّر في مفاهيم مثل الشخص والفردية، والحرية والعدالة، والتكافل والجماعة، والتحرّر، والتاريخ، والأزمات. ولا نستطيع أن نعرف إذا كانت عملية مواءمة الكوامن الدلالية في الخطاب الذي لا يمكن كنه جوهره قد استنفذت نفسها، أو إذا كان يمكنها أن تستمر. يتحدث العمل المفهومي للكتّاب المتديّنين والمؤلفين مثل بلوخ Bloch الشاب، وبنجامين Benjamin، ولفيناس Levinas، أو دريدا Derrida، لصالح الإنتاجية المستمرة لهذا الجهد الفلسفي، وهذا يقترح تغييراً في الموقف لصالح علاقة حوارية، مفتوحة على التعلم، مع كل التقاليد الدينية، والتأمل حول موقع التفكير ما بعد الميتافيزيقي بين العلوم والدين.

يدفع هذا التأمّل في اتجاهين. فمن جهة، ينقلب ضد الفهم الذاتي العلماني للفلسفة الذي يوحي بالاندماج بالعلم أو ليظهرا بمظهر واحد. كلُّ تشبّه بالعلوم هو تخلٍ عن البعد التأمّلي الذي يميز الجهد الفلسفي لفهم الذات من البحث. العلوم الموجّهة منهجياً توجّه نفسها من غير توسّط لحقول موضوعها، وهكذا من غير تحقّق تلقائي من الإسهام الحتمي للأعمال البحثية العلمية في نتائجها. يجب عليهم الادعاء بأنهم ينظرون إلى العالم من مكان بعيد. فهذا النسيان للذات مقبول. ولا يصبح مشكلة إلا حين يرتدي الفلاسفة زيّ العلماء؛ ليتعمم بعد ذلك؛ أي ليتمدّ إلى العالم ككل إلى موضوعات العلوم بطريقة خفية. ولأن «اللامكان» الذي كان لا يزال مفترضا أنه من غير

تفكير، والذي انطلقت منه الرؤية الكونية الطبيعانية للعلموية الصارمة ليس إلا الشريك السري لـكيفية الفهم الميتافيزيقي الفارغ "لمفهوم القدسي».

من جهة أخرى، ينبغي ألا نضفي شيئاً من الضبابية على الفارق الموجود بين الإيمان والعلم في صيغة التسليم جدلاً. حتى لو أدى التفكير حول الوضع ما بعد العلماني إلى موقف معدّل تجاه الدين، ولا يمكن لهذه التعديلية أن تغيّر حقيقة أن التفكير ما بعد الميتافيزيقي هو تفكير علماني يؤكّد تمييزَ العلم والمعرفة بوصفهما صيغتين مختلفتين ماهوياً. أكرّر: في الغالب، يمكن أن ندعو «ما بعد علماني» الوضع الذي يرتبط فيه العقل العلماني والوعي الديني الذي أصبح تأمّلياً، على سبيل المثال، علاقة الحوار بين ياسبرز Jaspers وبولتمان Bultmann هي أحد النماذج.

إدواردو مندياتا: **في مخطوطتك «الجذور المقدّسة لتقاليد العصر المحوري» «The Sacred Roots of the Axial Age Traditions» قدّمت لنا نظرة عامة إجمالية شاملة للنظرية السوسيولوجية والأنثروبولوجية لكي تستكشف العلاقة بين الأسطورة والشعيرة الدينية. ولقد شرعت في البرهان أن للتفاعل الرمزي في الممارسات الشعائرية جذورَه الأنثروبولوجية. وعلى الرغم من اعترافك بصعوبة تقديم دليل منطقي على أولوية الشعائر على الروايات الأسطورية، يبدو أنك تبرهن على أن الأبعاد الاقتراحية للتفاعل المتواسط لغوياً ترجع إلى تطوّر الطقوس، التي على الأقل، نعرف أنها تسبق تمثلها الرمزي على شكل رسوم على جدران الكهوف. هل تشير إلى أن الإنسان قبل أن يصير إنساناً عاقلاً Homo sapiens، كان إنساناً طقسياً ritualis Homo؟**

يورغن هابرماس: أنت تشير إلى فصل من كتاب ما زال في مرحلة التأليف. ألخّص فيه موضوعاً قديماً في ضوء تحقيقات جديدة وتحدثت فيه عن: مصادر اللغة، وهذا يعني استعمال الرموز التي لها المعنى نفسه بالنسبة لأعضاء المجموعة، في المراحل الزمنية الطويلة لتطوّر الإنسان العاقل، ولا بدّ من أن هذا الاستعمال كان في تصرّف أسلافنا، ثم بعد ذلك، في المرحلة التي نظّمت فيها المجموعات عيشها معاً بوساطة العلاقات النَّسَبية المعمّمة رمزياً – أي؛ حين عاش البشر معاً في عائلات. الأهل، والأعمام، والأولاد كلُّهم مكلفون بالوضع نفسه بوصفهم أهلاً، وأعماماً، وأولاداً. نظراً لأن للغات النحوية نظاماً معقّداً بحيث – كما يرى تشومسكي - لا يمكن أن ينشأ بين ليلة وضحاها، بل اليوم يمكن للمرء أن يقترح مستوى قبلياً من التواصل الإيمائي الذي لم يميَّز بعد منطقياً. وهكذا يبدو أن الممارسات الشعائرية التي نعرفها من الأنثروبولوجيا الثقافية تتناسب مع هذا المستوى. فحتى لو مازت نفسها من التواصل اليومي بين المرسِل والمتلقّي عن طريق

بنيتها الدائرية والذاتية المرجعية المخالفة للمعتاد. وكذلك يوجد بعض الأدلة على الرأي القائل إن الطقوس على أساس التاريخ التطوّري، أقدم من الروايات الأسطورية، وهذا ما يقتضي لغة نحوية. على كل حال، أنا الآن مهتم بإشكال الطقوس والأسطورة، ليس لأسباب نظرية اجتماعية (كما في نظرية الفعل التواصلي)، بل لأن الطقوس ما زالت حية في الممارسات الدينية الجماعية لأديان العالم. فحين نسأل أنفسنا اليوم ما الذي يمَيزُ «الدين» بهذا المعنى الضيق للتقاليد «القوية» التي ما زالت في طور التشكّل، من الرؤى الكونية الأخرى، تكون هذه الممارسات هي الجواب.

إن الأديان لا تبقى حية إلا بوجود الأنشطة العبادية للرعية، تلك هي "خاصيتها الوحيدة المميِّزة». في الحداثة إنها الشكل الوحيد للروح [Gestalt des Geistes]، الذي مازال يستطيع الدخول إلى عالم التجربة الطقسية بالمعنى الدقيق. والفلسفة يمكن أن تعترف بالدين فقط بوصفه شكلاً مختلفاً ومعاصراً للروح، وإذا أخذت هذا العنصر القديم بجدية، ومن باب أولى من غير التقليل من قيمته. بالإضافة إلى ذلك، كانت الطقوس مصدراً للتكافل الاجتماعي الذي لا توفّر أخلاق الاحترام المتبادل بين الجميع التنويرية نظيراً تحفيزياً حقيقياً له ـ ولم توفره أخلاق الفضيلة الأرسطية وأخلاق الخير. هذا بالطبع لا يستبعد بأي شكل إمكان أن هذا المصدر، المحمي في الوقت نفسه من الجمعيات الدينية، والذي يستعمل في الغالب من أجل غايات مريبة سياسياً، سوف يجفّ ذات يوم.

إدواردو منديابتا: قلت في المخطوطة ذاتها: «أريد أن أعرف إذا كان المصدر المشترك للميتافيزيقا والتوحيد في ثورة الرؤى الكونية لـ «العصر المحوري»، أيضاً يحوّل وجهة النظر التي من خلالها يواجه التفكير ما بعد الميتافيزيقي التقاليد الدينية التي تستمر في إسماع أصواتها بفاعلية في المناقشات الدائرة حول الفهم الذاتي للحداثة. وربما كان الفهم الذاتي للفلسفة المرتبط بالتقاليد الدينية، وظاهرة الإيمان، والتقوى بعامة، سيتغيّر إذا تعلّم فهم البنية المعاصرة للتفكير ما بعد الميتافيزيقي، والعلم، والدين كنتيجة لعملية تعلّم يتداخل فيها "الإيمان" و"العلم" (على الأقل كما تُفهم من منظور تاريخها في الغرب) بعضها مع بعض. باعتراف الجميع، نحن نقتفي هذا الأثر النَّسَبي بوصفنا «معاصرين غربيين» حديثين. ثمّة بالفعل مزاعم عدة هنا، ولكنني أريد أن أسألك عن اثنين بخاصة. من جهة، هل ترى أن التفكير ما بعد الميتافيزيقي يخادع نفسه إذا لم يعترف بمصادره المشتركة مع التوحيد؛ بتعبير آخر،هل ترى أن على التفكير التأمّلي للذات أن يعترف بجذوره المشتركة مع أديان العصر المحوري؟

يورغن هابرماس: هناك تضليل للذات في فهم الذات العلماني للفلسفة «العلمية» التي ترى في

نفسها الوريث الحصري للفلسفة اليونانية والخصم الطبيعي للدين. وهذا خطأ في عدد من الأوجه. أولاً، الخاصية الدينية للمصادر الفلسفية الأفلاطونية غير معروفة: الارتقاء إلى الأفكار هو الطريق الأصيل للخلاص الذي يمَيز الفلسفة اليونانية كما يمكننا أن نرى فلسفة فيثاغوروس أو أنباذوقليس، بوصفها ظاهرة موازية لغيرها من كوزمولوجيات شرق آسيا وأديانها (مثل الكونفوشيوسية والبوذية). لكن الفلسفة ليست متجذّرة مطلقاً في الممارسات الطقسية للمدن اليونانية، ومع أرسطو، لكنها فوراً تبنّت توجهاً علمياً ودنيوياً. وهذا يمكن أن يفسّر سبب دمج مسار الخلاص في التراث الرهباني للعصور الوسطى مع المسار المسيحي للخلاص في الثقافة التوحيدية للعصور الوسطى ـ والأقرب بالطبع، مع التصوّف المسيحي.

ثانياً، إن فهم الذات العلماني يكبت الآثار المفهومية، التي ذكرناها سابقاً، والتي تركت في الفكر الفلسفة من خلال الأديان التوحيدية ومن خلال طريقة تعايش الفلسفة اليونانية مع المسيحية البولُصية Pauline Christianity. وهكذا مهّدت الثورة الاسمية في فكر العصور الوسطى الطريق لنشوء العلم الحديث، وللإنسانوية وللمقاربات المعرفية ومقاربات القانون العقلي الجديدة، كما بالنسبة للبروتسانتية وارتباط المسيحية بالعالم ؛ أي بالنسبة لما قصدته الكنيسة المسيحية في البداية بـ «العلمنة» من وجهة نظرها (وهذا ما أكّده تشك تايلور Chuck Taylor حديثاً في كتاب العصر العلماني A Secular Age). وبقدر ما يمكن فهم هذه التطورات المعقّدة أيضاً بوصفها عمليات تعلّمية، لا يمكن لأي مسار معقول أن يرجع إلى نقطة سابقة عليها، وهكذا يمتد فهمنا الذاتي إليها ببساطة.

هذا التمدّد النَّسَبي genealogy، في المناسبة، يجعل البديل الذي قدمه كارل شمت Schmitt Carl وهانز بلومبرغ Hans Blumenberg عقيماً. فالحداثة في أشكالها السياسية والروحية، ليست مجرّد نتيجة للعلمنة، وهي النتيجة التي تبقى متوقفة على جذورها الدينية؛ لأن في هذه الحالة، لا يكون المرء قد تعلم شيئاً. ولا التفكير الذي كان منذ ذلك الحين ينطلق من مقدمة «كأن الله غير موجود» etsi deus non daretur مدين بذاته لمجرد الانفصال عن التراث اللاهوتي الذي بقي في موقع المعارض له. لأن مستويات هذه النَّسَبية التي تم التغلب عليها نقديا تدخل إلى الفهم الذاتي لما بعد الميتافيزيقا الذي يرى نفسه نتيجة للعملية التعلّمية. وهكذا يكون تقييم التوعية جزءاً من الذاكرة الخلاصية.

إدواردو مندياتا: السؤال الثاني الذي يقترحه رأيك هو كيف يكون التفكير ما بعد الميتافيزيقي -الذي تغلّب على ذهنيته العلمانية من خلال قدرته على التأمل الذاتي في مصادره- مرتبطاً بموقف

حديث لا بالموقف الغربي. فهل تعتبر أن تشكيل التفكير ما بعد الميتافيزيقي، الذي تغلّب على هذا المنظور، إنجاز لا يناسب إلا الغرب، أو أنه إنجاز يتناسب مع الإنسانية العالمية ؟

يورغن هابرماس: ربما كان هذا البديل بسيطاً جداً. من جديد، إن العلمانية فقط هي التي تضلل الفلسفة في فهم ذاتها كعلم، فالتفلسف نشاط علمي، لكن حمل «علمية» الجدال الفلسفي لا يعني أن العمل التعميمي للفلسفة من أجل فهم الذات مستغرق في العلم. فالمسار الملكي للفلسفة هو التأمل الذاتي. وهذا هو سبب كونها حقلاً معرفياً، لكنها ليست علماً «عادياً» إلى جانب العلوم الأخرى. ولهذا السبب، ليست حيادية بالدرجة نفسها بالنسبة لمحاولات فلسفية شبيهة في فهم الذات في ثقافات أخرى. من جهة أخرى، إن فهم الذات فيما يخص التفكير ما بعد الميتافيزيقي يشير أيضا إلى الحدّ من التشارك في "فضاء العقول" العابر للثقافات.

لكن في هذا، يجب التمييز بحذر بين التحليل الفلسفي من جهة؛ أي -الاقتراحات حول الفهم الصحيح لأنواع من العقول التي يمكن اليوم أن يُعتمد عليها بالدرجة الأولى، كما يمكن توقّع أن «تحسب» بينثقافية ـ ومن جهة أخرى، الحجج التي استعملت فعلاً في المحاولات الموازية في فهم الذات، والتي تزود، كما كانت، بمواد لهذا التحليل الفلسفي الاسترجاعي. إلى هنا، أنت محقّ: إن محاولة إعادة بناء تفكير ما بعد ميتافيزيقي هو اقتراح ميتا فلسفي يمكن تطبيقه، ليس فقط على الفكر الغربي، بل على الفكر المعاصر بعامة. لكنَّ هذا الإسهام، كغيره من الإسهامات الفلسفية، أيضاً، معرّض لمناقشة نقدية بين نظرائه من الحقوال المعرفية. ومن جهة أخرى، عندما نشارك في هذا الفهم الذاتي في الخطابات البينثقافية حول موضوعات محددة سياسية أو ثقافية أو غير ذلك، فنحن ننسجم بوصفنا طرفاً ثانياً مع المشاركين من خلفيات ثقافية مغايرة. في هذه الحالة لا ننسجم بوصفنا فلاسفة يرغبون في اكتشاف خصائص العقول التي نفترضها مناسبة بشكل كلي، لكننا نوجّه أنفسنا إلى المشكلات نفسها التي يمكن أن تحل. وقد نكون قادرين، بهذا الدور الأدائي، على التعلم من الحاجة لتصحيح انحيازنا الغربي الممكن في إعادة بناء تفكير ما بعد ميتافيزيقي؛ لأن الوعي الذي شكلّته نظرية قابلية الخطأ ينتمي طبيعياً إلى التفكير ما بعد الميتافيزيقي.

إدواردو منديياتا: لقد رجعت إلى ياسبرز في الحديث عن نظرية النَّسَب genealogical theory العائدة إلى العصر المحوري؛ جزئياً لأننا نجد في اقتراحه مقاربة عالمية لإنجازات البشر المعرفية لا أوروبية التمركز بخاصة. إن العصر المحوري يسمح لنا أن نفكّر في الإنجازات المعرفية والمجتمعية على أساس عملية التعلم العالمية التي تنتمي إلى الجنس البشري كما هو، وليس لحضارة واحدة.

نصُّك الحديث يترك المرء بانطباع قوي أنك تعتبر أننا على الحافة أو ربمّا في الجزء الأكبر من الشيء مثل العصر المحوري. فهل تعتبر أن نشوء «مجتمع عالمي بعد علماني» هو توقّع أو أنه تعبير عن مرحلة محورية جديدة؟

يورغن هابرمس: الجهد التأملي في ثلاثة أبعاد يمكن أن يُقرأ في تطوّر الرؤية الكونية للعصر المحوري: ينشأ الوعي التاريخي بسبب قطعية العقيدة التي يمكن اقتفاء أثرها وصولاً إلى الشخصيات المؤسسة: من وجهة نظر متعالية داخلية أو خارجية للأحداث الباطنية، يمكن للمرء أن يتصوّر شمولية العلاقات البينشخصية ويحاكمها وفقاً لسلطة كلية؛ ولأن مصائر الأفراد تفصل أنفسها عن مصير الجماعة، ينشأ وعي المرء بالمسؤولية الشخصية عن حياته ذاتها. كما أننا نستطيع أن نصف هذا التمييز لحياة العالم في مضمار التعقيد الاجتماعي المتزايد: تنشأ العلاقة التأملية بالتقاليد والاندماج الاجتماعي، الاندماج الذي يتجاوز الآن الجماعات العشائرية وحتى يتجاوز الحدود السياسية: في علاقة الأفراد بأنفسهم، تنشأ التأملية كذلك. في الحداثة الأوروبية، نلاحظ جهداً معرفياً إضافياً في الأبعاد نفسها. كما أننا نلاحظ شحذاً لوعي الإمكان وتمدداً للتوقّع المستقبلي، تصبح المساواة العالمية أكثر توجهاً بالقانون والأخلاق، وهناك فردانية تقدمية. على كل حال ما زلنا نستنتج فهمنا الذاتي المعياري من هذا (بصرف النظر عن الإنكارات الشائعة والمستنزفة).

بالطبع ينبغي ألا نرى في هذا تطوّراً متصاعداً، بصرف النظر عن بعض العتبات التطوّرية. إن مواجهة ما بعد الاستعمار مع الثقافات الأخرى في القرن العشرين أعادت إلى الأذهان جروح الاستعمار والنتائج المدمّرة للتحرر منه، كما أعادت الجدل الصادم للتأملية عالية المستوى. في الراهن نجد أنفسنا في الانتقال إلى مجتمع عالمي متعدد الثقافات تتصارع مع دستوره السياسي المستقبلي. النتيجة غير محسومة تماماً. بالنسبة لي، الحداثة العالمية كالميدان المفتوح الذي يتسارع فيه المشاركون من وجهات نظر مسارات مختلفة للتطوّر الثقافي، حول التشييد المعياري للبنى التحتية الاجتماعية الموزّعة بمستويات مختلفة. إنه سؤال مفتوح ما إذا كنا سننجح في التغلّب على الشرط الرجعي للداروينية الاجتماعية، فمبدأ "الغاية تبرّر الوسيلة"، ما زال مسيطراً في العلاقات الدولية، لكن الراسمالية التي أفلتت من عقالها عالمياً وأظهرت توحشها، يمكن تدجينها وتوجيهها بطرق مقبولة اجتماعية.

إدواردو مندياتا: أريد أن أبتلع طعم هذه الإشارة النقدية لتلك الرأسمالية الجشعة الطليقة، لكنَّ هذا موضوع آخر لحوار آخر. لقد رأيت أن الفكر ما بعد الميتافيزيقي يجب أن يكون نقداً لإغراءات

العلمانية، وأن طريقة إعاقة هذا الإغراء هي مقاربة المسألة بوصفها «شكل فكري معاصر» لا يمكن أن يُفهم بشكل صحيح إذا لوحظ من وجهة النظر الابستمولوجية فحسب. من أجل التغلّب على هذا الاختزال «المعرفي» للدين، أنت ترجع إلى دراسة الشعائر والأسطورة، وكتبت: «اليوم حين ينجز أعضاء الجماعة الدينية ممارساتهم الطقسية يبدو أنهم يسعون لضمان مصدر التكافل الذي لم يعد الوصول إليه ممكناً من خلال أي وسائل أخرى». ألا يمكن الادّعاء أن المواطنين غير المتديّنين قادرون على المشاركة في «الممارسات الشعائرية» التي هي غير ـ دينية، والتي يمكنهم أن يجدوا فيها ضمانات للتكافل؟ خذ مثلاً، الممارسات التطوّعية للقيام بتسجيل الناخب، أو التجوال السياسي، والمسيرة إلى واشنطن، وإعداد الحساء في المطبخ، وزيارة نزلاء السجون، والمساعدة في بناء منازل للمشرّدين. هناك تخمة في «الشعائر» غير الدينية ـ دعنا نسمّيها «الشعائر المدنية» ـ التي يمكن القول إنها تتيح للمواطنين كلِّهم الوصول إلى هذا الشعور بالتكافل الذي تعتقد أن للمواطنين المتديّنين فقط إمكان الوصول إليه.

يورغن هابرماس: اكتشف نورمن بيرنبوم Normen Birnbaum في كتابه بعد التقدّم After Progress الجذور الدينية للخلفية الدافعة لتلك الحركات الاجتماعية والتقدمية في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية التي شاركت في تقرير التاريخ الاجتماعي الغربي لأكثر من قرن، وصولاً إلى انهيار نظام الاتحاد السوفييتي. كانت هذه الحركات الاجتماعية، وفقاً لفهمها لذاتها إلحادية تماماً. يمكن للمرء أن يفكّر أن المشاركات المدنية، بهذا المعنى، حتى بين المواطنين غير المتدينين في بعض الحالات حافظت على بعض خصائص المشاركة المثقفة والمخففة للعناء في العبادة التي تمارسها الأبرشية يوم الأحد. لأننا، كما نعرف، هذا النوع من التطوعية هو واحد من السمات المائزة للثقافة السياسية الأميركية. يبدو أن ما كشف في هذه التطوعية هو أن التشابه بين الطقوس الدينية والمدنية أقل من الكوامن المحركة المستمرّة لاندماج الدين في المجتمع، تستمر في أن تكون فاعلة بطريقة لاواعية.

أنا لا أفكر كثيراً في الصيغة واسعة الانتشار بين علماء الاجتماع، التي تطبّق مفهوم الممارسة الطقسية النوعي نفسه على كل سلوك متكرر. خلاف ذلك، يبدو أن المصادر الأساسية للقوى المزودة بالتضامن في الطقوس التي وصفها الأنثروبولوجيون هي تلك الأفكار والتجارب التي تدين بنفسها لشكل مميز جداً من التواصل. هذا الشكل يمَيز ذاته، أولاً، بغياب العلاقة بالعالم في ممارسة شيوعية ذاتية المرجعية تدور حول نفسها. ثانياً، تميز نفسها من خلال المضمون الدلالي الشامل للاستعمال الأيقوني للرموز غير المتمايز أو الذي لم يتمايز بعد منطقياً باستعمال الرموز الأيقونية

المختلفة (مثل الرقص، والغناء، المسرحيات الإيمائية، الزخرفة، تلوين الجسد... إلخ). أريد أن أؤكّد اليوم، أن الجماعات الدينية فقط، عن طريق ممارساتها العبادية، تبقي الوصول إلى هذا النوع من التجارب القديمة متاحاً. تبقى هذه التجارب مستغلقة لمن هم على خلاف في المسائل الدينية، الذين يشبهونهم منا مضطرون لإقناع أنفسهم بالتجارب الجمالية بوصفها بديلاً متعالياً جداً. إن هذا التشبيه دفع بيتر ويس Peter Weiss لإيجاد أمل سياسي في «جماليات المقاومة»؛ أي في قوة الفن المذهلة التوحيدية التي "تخترق الحياة". حتى لو تضاءل هذا الأمل الذي أوحت به السريالية surrealism في هذه الأثناء، ليس هناك بالطبع سبب للاعتماد الآن بصورة عمياء على القوى التحفيزية للدين ضد تفكيك التضامن الليبرالي الجديد للمجتمع. وكما نعرف، فإن هذه القوى التحفيزية متعارضة جداً من الناحية السياسية. والدولة الديموقراطية الدستورية لا تنسجم مع كل ممارسة دينية، بل فقط مع الممارسة الدينية غير الأصولية.

إدواردو مندياتا: كنت تناقش أن الأيديولوجيا العلمانية للديموقراطيات الدستورية الحديثة حرمت دائرتها الشعبية من المضامين الدلالية اللازمة للحياة الأخلاقية لأنظمتها السياسية. لهذا السبب، أنت تدافع عن تسامح أكبر، أو حتى عن التكيّف في الدائرة الشعبية، من أنواع البراهين التي يمكن أن يقدّمها المواطنون المتديّنون. والآن ومن وجهة نظر الولايات المتحدة، إن مناداتك بدائرة شعبية ما بعد علمانية ما هي في الحقيقة إلا ذكرى لما حصل من قبل. ماذا لو أمكنني القول عن اقتراحك لدائرة شعبية بعد علمانية ما قاله روتري Rorty عن راولز Rawls؛ أي إن ليبراليته السياسية كانت التعبير السياسي الفلسفي عن الممارسات السياسية للمواطنين الأميركيين؟ بمعنى آخر، ما تعبّر عنه نظريتك هو ممارسة محلية جداً؛ أي نوع من الدين المدني والمثاقفة من خلال التماهي المذهبي الذي تتفرّد به الولايات المتحدة.

يورغن هابرماس: أفهم سبب حصول هذا الانطباع. فنقدي موجّه ضد الفهم العلماني لفصل الدين عن الدولة. وهذه وجهة نظر أوروبية. أمّا في هذا البلد، حيث يصلّي الرئيس في مكتبه وعلى مرأى من الجميع، النقد الذي يوجه نفسه بالمبادئ نفسها ينبغي أن يصوّب بالاتجاه السياسي المعارض. برأيي إن المواقف التي لا ترغب في تعريض التأثير السياسي للأصوات الدينية للقيود الرسمية يطمس الحدود التي لا يمكن للدولة العلمانية أن تحافظ على عدم تحيزها من دونها. ما يجب أن يصان هو أن قرارات المشرعين، والفرع التنفيذي، والمحاكم ليست فقط مصاغة بلغة يمكن الوصول إليها عالمياً، بل هي مسوغة أيضاً على أساس الأسباب المقبولة عالمياً. هذا يستثني الأسباب الدينية المصادق عليها من الدولة – أي الملزمة قانونياً. بمعزل عن ذلك، أنا لا أعتقد أن

المواطنين العلمانيين يمكن أن يتعلموا أي شيء من التعاليم الأصولية التي لا يمكن أن تواجه حقيقة التعددية، والسلطة الشعبية للعلوم والمساواة في مبادئنا الدستورية. من جهة أخرى، أنت على حق فالثقافات السياسية هي شديدة الاختلاف أصلاً بين مجتمعاتنا الغربية؛ لأن المبادئ الكلية للدور العام للدين ـ بشكل عام- بالنسبة لما نسميه في الغرب "فصل الدين عن الدولة" يجب أن تكون محددة وتصبح مؤسسية بشكل مختلف في كل سياق محلي.

إدواردو منديايتا: الآن، في مقالك ما المقصود بـ "مجتمع بعد علماني؟" من مناقشة حول «الإسلام في أوروبا» في كتابك الصادر حديثاً "أوروبا، المشروع المترنّح" Europe، the Faltering Project، أشرت إلى ظواهر ثلاثة يمكن أن تفسر التغير في الوعي الذي تسميه «ما بعد العلماني». أولاً، الطريقة التي تحاول فيها وسائل الإعلام العالمية بشكل متواصل تسليط الضوء في الموضوعات العالمية على الدور الذي لا يتوقف للدين في رعاية الصراع والتوافق؛ وثانياً، الوعي المتنامي بكيفية تشكل القناعات الدينية للرأي العام وتوجيهه من خلال تدخلاتها في الدائرة الشعبية؛ وثالثاً، ـ وهنا أريد أن أركّز سؤالي ـ من خلال الطريقة التي لم تقم فيها «المجتمعات الأوروبية» بعد بـ «الانتقال المؤلم للمجتمعات المهاجرة ما بعد الاستعمار». هل أنك تشير إذاً، إلى أن الوعي بعد العلماني يجب أن يكون مرتبطاً بنموذج بعد استعماري من المواطنة، يكون المواطنون فيه مرتبطين بالتساوي، بصرف النظر عن عرقهم أو معتقداتهم الدينية؟

يورغن هابرماس: هناك علاقة بالتأكيد بين نشوء الوعي ما بعد العلماني والتدفق الجديد للمهاجرين الذي يثير في الأساس مشكلتين للدول القومية. أولاً، المهاجرون المتجنّسون والذين يكونون من ثقافة مختلفة يجب أن يندمجوا اجتماعياً واقتصادياً، ويجب أن يُتاح لهم المجال لإثبات هويتهم الجمعية. ثانياً، بالنسبة لغير المجنّسين، يجب، إلى حدّ ما، أن يوضع الغرباء غير الشرعيين الذين لا يتمتّعون بحقوق المواطنة على أساس مساو مع المواطنين الوطنيين على الأقل فيما يعني وضعهم المدني المتدنيّ. هذه المشكلة مطروحة مثلاً، في الولايات المتحدة راهناً بالنسبة لإصلاح نظام الرعاية الصحية الذي كان يهدف في الأساس لشمول السكان غير الشرعيين.

كان تصدّي مجتمعات المهاجرين التقليدية للمشكلة الأولى أفضل من تصدي المجتمعات الأوروبية لها، وهي التي إما أنها فتحت أبوابها للمهاجرين من مستعمراتها التي كانت تسيطر عليها (مثل بريطانيا العظمى وفرنسا) أو للعمال الأجانب (مثل ألمانيا). في مجتمعاتنا الأكثر تجانساً - والأكثر تجانساً دينياً ـ فهمنا نحن -الأوروبيين- وطبّقنا المبادئ الدستورية الراهنة في ضوء ثقافاتنا

القومية. لكن، تعددية الرؤية الكونية والثقافية فتحت الباب لهذا الانصهار. نحن نتعلم أن المبادئ الشرعية المجرّدة التي تعد كل المواطنين بالحقوق المتساوية يجب أن تنفصل عمّا سلّمت به ثقافة الأكثرية إلى الآن بشكل واضح. من الأمثلة على ذلك، قرار المحكمة الدستورية الألمانية حول الصلبان في غرف التدريس. الثقافة السياسية الأكثر انتشاراً يجب أن تشكّل نفسها وتتجاوز بحجمها ثقافة الأكثرية، بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يجدوا مكاناً لهم فيها.

إن التدفق الهائل للمهجرين واللاجئين الاقتصاديين هو سبب المشكلة الأخرى. وإذا كانت معلوماتي صحيحة، فإن جميع الدول عانت شرعنةَ الهجرة «الرمادية». أما اقتراحك بمواطنة ما بعد استعمارية فإنه يسعى بنتائجه وتوجّهه إلى حق لامحدود باللجوء للمهاجرين من كل الأنواع. حتى التغاضي عن ردود الفعل الكارهة للأجانب ("امتلأت السفينة") المنتشرة في كل مكان. لا أرى أن هذا الاقتراح يمكن أن يتحقق عملياً ولو لأسباب اقتصادية بحتة. بل هذا الموضوع الملحّ يوجّه انتباهنا للتشكيل المتواصل لنظام عالمي أكثر عدلاً. إن جعل القانون الدولي دستوريا سيحفز الدستور السياسي للمجتمع متعدد الثقافات، وهكذا يفسح المجال لوجود سياسة داخلية عالمية، يمكن أن تعالج جذور تدفق المهاجرين حول العالم، بمعنى لا يمكن أن يواجه تبعات الهجرة، بل أسباب الهجرة. عموماً، لا يهاجر المرء من أجل المتعة، ولا رغبة في المغامرة.

إدواردو مندياتا: كنت تدير ندوة هنا في جامعة ستوني بريك Stony Brook University التي ندرس فيها أعمال شميت Schmitt، وشتراوس Strauss، ومتز Metz، وراولز Rawls. أتساءل إذا كنت تستطيع إشراكنا في أهدافك بدراسة بعض المفكّرين الذين يمكنهم، كما يمكن لأي شخص، أن يتسفيدوا من إلهاماتك ومواقفك الفلسفية.

يورغن هابرماس: أنا مهتم في مسألة إذا كان يمكن للمرء أن يقدّم معنى غير ضار للمفهوم المشحون معيارياً لـ "الـ" سياسي، على الرغم من إساءة الاستعمال المختلفة لمداليله الميتافيزيقية واللاهوتية. فإلى جانب المفاهيم العلمية ـ الاجتماعية لـ «النظام السياسي» و«السياسة». لا يبدو أن "الـ" سياسي ـ كما يرى دريدا ـ يجد مكاناً نافعاً. بطريقة توصيفية، قد لا يدل المفهوم على أي شيء غير الحقل الرمزي الذي تقدّم فيه المجتمعات الأولى المنظمة من الدولة أنفسها لأنفسها. يرجع مفهوم السياسي إلى العرض الرمزي والتماهي الذاتي الجمعي لتلك الثقافات السابقة الراقية التي تختلف عن المجتمعات القَبَلية المندمجة بشكل شبه طبيعي من خلال أمور مثل صيرورتها متأملة للسياسي، وهذا يعني الاندماج الاجتماعي المسوّغ بشكل واعٍ. بعبارات تطورية، نشأ مع العقدة

القانونية الجديدة والسلطة السياسية وقتذاك نوع جديد تماماً من الحاجات للشرعنة: ليس طبيعياً أن يتخّذ شخص أو مجموعة من الناس قرارات جمعية ملزمة للجميع. فالارتباط المقنع بالأفكار والممارسات الدينية وحده يؤمّن للحكام الطاعة الشرعية من المواطنين. بينما النظام الشرعي مستقر من خلال السلطة المقررة في الدولة، والحكم السياسي، بدوره يؤثر في السلطة التشريعية للقانون المقدّس لكي يكون مقبولاً بوصفه عادلاً. ينشأ في هذا البعد الرمزي الخليط التشريعي من السياسة والدين، ومفهوم السياسي يرجع إلى هذا المزيج. و"الدين" ينتزع قوته التشريعية من حقيقة امتلاكه جذورَه نفسها، باستقلال عن السياسة، في أفكار الخلاص والبؤس وفي ممارسات التعامل مع القوى المعادية للشر والداعية للخلاص.

لكننا مدينون بمفاهيم السياسي الأولى للتفكير العرفي الإسرائيلي، والصيني، واليوناني، وبعامة، للقوة النطقية للرؤى الكونية الميتافيزيقية والكونية الناشئة حينها. وفور أن تحرر الروح الإنسانية نفسها من البحث الفردي عن الخلاص من شرك الأحداث التي نُظّمت من خلال الروايات وسيطرت عليها القوى الأسطورية ـ أنجز التحرر بالرجوع إلى إله خلف العالم أو النقطة المتلاشية المحايثة للشرعية الكونية - يمكن للحاكم السياسي أن يُدرَك فقط بوصفه الممثل البشري للقدسي، وبالتالي لم يعد يُنظر إليه بوصفه تجسيداً له. وبوصفه بشراً هو أيضا من الآن فصاعداً خاضع للعرف الذي تقاس بالرجوع إليه أفعال البشر كلّها. وأخيراً ما يحصل في الغرب هو الظروف البغيضة التي مكّنت ارتقاء المسيحية البولصية Pauline Christianity إلى دين الدولة الرومانية والاقتران المثمر بين اللاهوت والميتافيزيقا اليونانية. فقط في هذه السياقات التاريخية يمكن تفسير التفكير الموجّه بمفهوم السياسي ـ نمط التفكير الذي استطاع ليو ستراوس Leo Strauss أن يربطه بالفلسفة السياسية لليونانيين والقانون الطبيعي المسيحي، وكارل شميت Carl Schmitt باللاهوت السياسي الذي ترك آثاراً عميقة في الغرب المسيحي منذ أيام أوغسطين.

غير أن هذه المفاهيم المتطوّرة للغاية للسياسية خسرت «مكانها في الحياة» في ظروف الحداثة المختلفة تماماً. مع ذلك، أراد ستراوس أن يبقى البعد السياسي مفتوحاً، حتى في الظروف الراهنة، عن طريق الرجوع المباشر للقانون الطبيعي التقليدي. بينما رأى كارل شميت في الحكم المستقل للدولة الحديثة نظاماً معدّلاً لسلطة السياسي الموحَّدة. في ظروف ديموقراطية الجماهير الفاشستية، رغب شميت في تجديد مفهوم السياسي من وجهة نظر تاريخية في عصر كيان الدولة الذي كان في الطريق لبلوغ النهاية. في رأيي، فشل المفهومان، لكن يجب أن نحذر من الخلط بين فاشية رجال الدين عند شميت وإعادة الوقعنه الهرمنيوطيقية المتقنة للقانون الطبيعي الكلاسيكي عند ستراوس.

لكن مفهوم السياسي يحافظ على انتماء خاص مقابل تطورات «ما بعد الدمقرطة» التي تزيل من الوعي العام السياسة بوصفها وسيلة ممكنة لتحفيز أفعال المساواة والاندماج المجتمعي الشامل. وهذا أيضاً ما يمكن أن يفسّر الواقعية الخفية لستراوس وشميت اللذين تم تكريس نظرياتهما بطريقة غير حرجة حتى في اليسار، والتي أفسدت الفكر السياسي بهذا الشكل الفظ.

وبالمناسبة، لم يكن اختياري هذا الموضوعَ صدفة تحت ظروف الترهيب المشلّة: أذهلني غياب أي نوع من الاحتجاج العفوي على الظلم الاجتماعي الكبير بسبب الكفالة التي تساوي ترليون دولار التي تحابي البنوك على حساب الضرائب المستقبلية وتفشّي البطالة، وعلى حساب الطبقات الشعبية وعلى الإفقار العام والخاص لتلك الطبقات والقطاعات بالدرجة الأولى، وعلى حساب ميادين الحياة الأكثر احتياجاً لخدمات الحكومة.

لهذا السبب، أردت في ندوتنا المشتركة، أن أختبر بالرجوع إلى المثل المضاد لكتاب جون راولز الليبرالية السياسية Political Liberalism إذا كان يمكن تحت الظرف المعتدل للديمقراطية الليبرالية الدستورية، أن يُعطى معنى منطقيٌّ لمفهوم السياسي الغني بالروابط عموماً. على الأقل للإشارة إلى هذه الأطروحة، نحتاج لفهم واحد من نتائج حقيقة عدم إمكان الخلط بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع المدني. فطالما بقي التراث الديني والمنظمات الدينية قوى حيوية في المجتمع لا يمكن لفصل الدين عن الدولة في السياق الدستوري الليبرالي أن يؤدّي إلى إزالة تامّة للتأثير الذي يمكن أن تمارسه الجماعات الدينية على السياسة الديمقراطية. وللتأكيد، تقتضي علمنة سلطة الدولة دستوراً حيادياً بين الرؤى الكونية، وعدم انحياز للقرارات الجمعية الملزمة الصادرة عن دستور في مواجهات مجموع الرؤى الكونية والأديان المتنافسة. لكن الديمقراطية الدستورية، التي تتيح للمواطنين ممارسة حياة دينية بوضوح، لا تُمَيِّزُ في الوقت نفسه ضد هؤلاء المواطنين في دورهم بوصفهم شركاء ديمقراطيين في التشريع. منذ وقت طويل كانت هذه الإشارة إلى وجود مفارقة تثير الضغينة ضد الليبرالية -بطريقة ظالمة- إذا لم يساوِ المرء بين الليبرالية السياسية وتفسيرها العلماني. لا تستطيع الدولة الليبرالية منع المواطنين الدينيين من حرية التعبير، في الدائرة السياسية الشعبية، وهذا أصل العملية الديمقراطية، كما أنها لا تستطيع السيطرة على دوافعهم عندما يدلون بأصواتهم في صندوق الاقتراع.

إلى هنا، ينبغي ألا يبقى الفهم الذاتي الجمعي لنظام الحكم الليبرالي بعيداً عن التأثر بالرؤية الكونية التعددية في مجتمع مدني. ومن المؤكّد، أن محتوى التعابير الدينية يجب أن يترجم إلى لغة يمكن

فهمها من الجميع قبل إمكان تحويلها إلى أجندات رسمية وقبل أن تنساب في مداولات جماعات صنع القرار. لكن المواطنين المتدينين والجماعات المتدينة يقون مأسورين تحديداً في تلك الأماكن التي نشأت فيها العمليات الديمقراطية في المواجهة بين الفئات المتدينة والفئات غير المتدينة من السكان. وطالما أن الرأي العام المرتبط بالموضوعات السياسية يتغذى من خزان الاستخدام الشعبي للعقل من خلال الناس المتدينين والناس غير المتدينين، يجب أن ينسب إلى فهم الذات الجمعية لكل المواطنين أن تسويغ الديمقراطية التي تتشكّل عن طريق التداول يتغذى أيضاً عن طريق الأصوات الدينية والمواجهات التي أثارها الدين. إن مفهوم «السياسي» بهذا المعنى المنقول من الدولة إلى المجتمع المدني، يحافظ على مرجعية الدين حتى في الدولة العلمانية الدستورية.

إدواردو مندياتا: إتماماً لما مر، كنت متفاجئاً لسماع مناقشات في ندوتنا توحي بأن لك تصوراً مختلفاً لشميت مقابل ستراوس من جهة، ومتز Metz من جهة أخرى، وكما عبرّت، يوجد شكلان من اللاهوت السياسي: واحد معادٍ للتنوير، والآخر موالٍ له. إذاً، هل يمكنني القول إن صيغة اللاهوت السياسي التي أثارها متز تجسّد نوعاً من التنوير الديني ما بعد الميتافيزيقي الذي تبنّيته في فلسفتك السياسية؟ وهل تعتبر متز شريكاً لك في الحوار ما بعد العلماني الديني المثالي؟

يورغن هابرماس: هذا تعبير عنه بجملة مضللة، لكنها ليست خاطئة تماماً. فالاستحقاق العظيم لمتز هو دراسة موضوع الحساسية الزمنية للتفكير ما بعد الميتافيزيقي من دون أي تعتيم سياقي، وبطريقة يمكن من خلالها أن يكون الموضوع جسراً للاهوت معاصر. وهكذا برز عن طريق تأثير مرتز الجزئي، جيل شاب من اللاهوتيين في ألمانيا. وهذا الجيل لم يعد مشاركاً في الرأي الذي عبرّ عنه البابا في خطاب رجنسبرغ. بدأ أعضاء هذا الجيل لاهوتياً، كما كانت الحال، بعد نقد "كانت" العقلَ؛ لذلك فهم لا يندبون الفلسفة الاسمية nominalism بوصفها مدخلاً لتاريخ انحطاط الحداثة، بل يدركون في التوجّهات ما بعد الميتافيزيقية للفكر العمليات التعلّمية التي انبثقت منها هذه التوجّهات.

المفكِّر الفرنسي إدغار موران

إصلاح الفكر هو إصلاح اجتماعي وذاتي في آن

أجرى الحوار: لورانس بارنسكي L.Baranski [*]

بدا المفكر الفرنسي إدغار موران في هذا الحوار كما لو كان يبحث عن منفسح إضافي لنقد العيوب المروِّعة التي أصابت الفكر الغربي بالصميم في زمن العولمة.

يتركز هذا الحوار الذي أجراه معه الباحث لورانس بارانسكي على مسارات التفكير في أوروبا على الخصوص والغرب عموماً، هذا إلى جانب الملاحظات التي قدمها موران حيال جوانب شتّى، ولا سيما الجانب المتصل بإصلاح الفكر بوجهيه الاجتماعي والذاتي.

المحرر

لورانس بارانسكي: لقد تفاعلت بحماسة مع مشروعنا للعمل حول موضوعة التعالق بين التحوّل الشخصي والتّحول الجمعي، لماذا ؟

إدغار موران: فكرة إصلاح المعرفة، إصلاح الفكر، هي إحدى الأفكار التي أثيرها منذ وقت طويل، إنه المشروع الذي نجده في كتاب "**المنهج**" la Méthode ولكنني مقتنع أكثر فأكثر بوجوب الكلام راهناً على إصلاح الذهن (بمعنى Mind) إصلاح "شيء ما" أكثر عمقاً، أكثر شخصية، أكثر ذاتية؛ أي في المقام الأخير، إصلاح الكائن، إصلاح أنفسنا.

وعلى نحو أكثر دقة أنا أنطلق مما أسميه الثلاثية الإنسانية التي تُبيّن أن كل واحد منا هو في آن:"فرد"، و"جزء من نوع "، و"جزء من مجتمع"، نحن في المجتمع، ولكن المجتمع فينا من خلال

---

*- هذه المقابلة مع المفكر الفرنسي إدغار موران E. MORIN، أنجزها لورانس بارانسكي L.Baranski، ونشرت في "مُستعرض علم وثقافة" - باريس - 2001، transversal science et culture وفي مجلة "سيكولوجية الدوافع " psychologie de la motivation.

- ترجمة: د. عفيف عثمان. مراجعة: كريم عبد الرحمن.

لغته، ومعاييره، وإيديولوجياته، وفي قدرتنا على التوالد نسمح للنوع البشري أن يستمر مع بقائنا جزءاً منه. وكل واحد من هذه المسائل يتكرر؛ أي إن كل واحد يُولد الآخر وهو متولد منه، كل واحد "سبب" و"نتاج". وهذه المسائل الثلاث وثيقة الصلة، بعضها يكمل بعضه الآخر، ومتراكبة الواحدة في الأخرى.

في هذا التصور يمكن تركيز كل شيء في الإصلاح الاجتماعي وحده، علينا التخلي عن هذه الفكرة، والمحاولات كلها لإصلاح المجتمع انطلاقاً من البُنى قد أخفقت. اليوم، كل ذهن مانوي (ثنائي)، دوغمائي أو متطرف، سيسهم في شيء أسوأ مما يُحاربه. هذا النمط الثوري من المقاربة لا يُفسد الثورة نفسها فحسب، ولكن يفسد المجتمع الذي ينجم عنها. على هذا النحو، فبقدر أن المناضل بوصفه محركاً اجتماعياً يكرس نفسه للآخر، ضروري في مجتمعنا، بقدر ما أن المناضل كما عهدناه يبدو لي اليوم أكثر ضرراً من كونه مُفيداً. بالتأكيد، الواقع معقد، فبعض المناضلين المنحازين يمكن أن ينجزوا أعمالاً نافعة في هذا المكان أو ذاك. مع أنه، وعلى مستوى أكثر جوهرية لم يعد هذا النموذج ملائماً. وانطلاقاً من الأخذ في الحسبان الحدود الثلاثة ("فرد"،"نوع"،"مجتمع") فإن على الإصلاح بالضرورة أن يمر بإصلاح الفرد: ويصبح هكذا إصلاحاً ذاتياً.

لنأخذ مثل التعليم: وحدها الأذهان التي جرى إصلاحها يمكن أن تصنع إصلاحاً مؤسساتياً يتيح هو نفسه تشكيل مزيد من الأذهان الخاضعة للإصلاح. واذا لم يكن هناك ومنذ البداية بعض الاذهان التي جرى إصلاحها فإن الإصلاحات كلها تبوء بالفشل، لهذا فأنا لم أعد أعتقد مطلقاً بالإصلاحات الشاملة المقررة من هذا الوزير أو ذاك، وذلك بكل بساطة لأن الأشخاص المهتمين بتطبيقها هم في الأغلب عاجزون عن ذلك. وبوصفي نصيراً للفكر المُركب (La pensée complex) فأنا أعلم أنه لا يكفي أن نلوّح بكلمة "مُركب" كي نُصلح الأذهان. فمريدون قليلو التأهيل، وغير واعين لسمة المُركب التي تحويها كلمة "مُركب" يمكنهم ارتكاب حماقات بقدر أو أكثر من الآخرين، إذاً، لا يمكن الإصلاح إلا إذا كان عميقاً.

الوعي الذاتي

لورانس بارانسكي: كيف ترى أنت نفسك هذا الإصلاح الذاتي؟

إدغار موران: علينا أن ننمي وعينا الذاتي، في حين أنه لكي يكون هناك وعي ذاتي يفترض وجود معرفة ذاتية، وهذه الأخيرة نفسها تفترض معرفة موثوقة. وأنا آخذ بجدية عالية عبارة باسكال ((Pascal التي تُزين الفصل الاول من كتابي القادم حول " الأتيقا" (علم الأخلاق) " العمل على حُسن التفكير، هو مبدأ الأخلاق"، وهذا لا يعني أنه يكفي التفكير على نحو صحيح لكي يكون المرء



من سيرته الذاتية

Edgar وعالم اجتماع فرنسي معاصر. ولد في باريس في 8 يوليو 1921. من أهم مؤلفاته "الأحمق الغبي هو من لا يفكر" وهو مؤلَّف موسوعي من 100جزء، "السينما أو الرجل الخيالي" " Cinéma ou l'homme imaginaire" وكذلك من أهم مؤلفاته "وحدة الإنسان" و "الإنسان والموت".

حياته

في بداية القرن العشرين هاجرت أسرة موران من سالونيك في اليونان إلى مرسيليا. ثُم إلى باريس حيثُ ولد إدغار هناك.

حين غزا الألمان فرنسا في عام 1940، قام إدغار بمساعدة اللاجئين وانضم إلى المقاومة الفرنسية.

واستخدم اسم موران اسماً مستعاراً بوصفه عضواً في المقاومة الفرنسية.

قام بتأسيس مجلة Arguments في المدة (1954-1962). وقام بإصدار كتابه Autocritique في سنة 1959. ينتقد فيه الفكر الماركسي ويعلن خروجه من الحزب الشيوعي.

في سنة 1960 سافر إدغار إلى امريكا الاتينية وقام بزيارة البرازيل، تشيلي، بوليفيا، بيرو، المكسيك. ثم عاد إلى فرنسا ونشر كتابه L'Esprit du Temps', a work on popular culture.

مؤلفاته

ثقافة أوروبا وبربريتها.

إلى أين يسير العالم.

هل نسير إلى الهاوية.

الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب.

عنف العالم مع جين بوديارد.

المنهج إنسانية البشرية، الهوية البشرية.

المنهج الأفكار مقامها حياتها، عاداتها تنظيمها.

المنهج، معرفة المعرفة، أنتروبولوجيا المعرفة.

أخلاقياً. لا، يجب أيضاً امتلاك فكر "صحيح" correcte))، فكر واعٍ بالآثار المخربة لبعض النوايا الطيبة. كل فعل يجب تقديره مع الأخذ في الحسبان سمته الإيكولوجية "(البيئية)؛ أي جملة التحولات والانعطافات التي سنختبرها في الأوساط التاريخية والاجتماعية والثقافية التي سينشأ (أي الفعل) في داخلها، وهي أوساط لها، لا محالة، آثارٌ سلبيّة ومضادة تلك المبتغاة في الأصل.

إن الأخذ في الحسبان لـ " أيكولوجيا" الفعل يقودنا إلى يقظة، من دونها، ترانا محكومين بالعماء. وما أسميه فكراً مركباً يمكن تلخيصه في عبارة: العمل على حُسن التفكير وفي الأحوال كلها فإن المعرفة الوثوقية لا يمكنها أن تصنع "اقتصاداً" وسيلة لكشف الغطاء عن أحابيل المعرفة: الخطأ والوهم، وهذان حاضران على الدوام، وتنجم من نسبية تصوراتنا، من أنويتنا المركزية التي تشوش ذكرياتنا وطريقة رؤيتنا الأشياءَ ومن الكذب على النفس... هذه الظواهر كلها يمكن كشف سترها من الخارج من خلال المقاربات التحليلنفسية، والنفسية (السايكولوجية) والعلاجية... وهذا أمر مهم.

ولكن الأهم أيضاً، تعليم معرفة النفس ومنذ نعومة الأظافر، في سبيل كشف الغطاء عنها في وقت مبكر. وأكثر من ذلك فبعض مصادر الخطأ والوهم ليست فردية بل ثقافية: مرتبطة بالمعايير، بالأفكار التي جرى تعلمها، وبالأفكار السائدة. يجب على الفرد أن يكون في وضع يسمح له بتحديدها ويحرص على عدم ترداد ما يسمع " مثل الببغاء".

أخيراً، وفي بعض الدوامات التاريخية، ثمة أخطار من فقدان الطريق. وفي استنادنا إلى شومبفور(Chamfort)، يمكننا القول إن "المشكلة ليست في عدم قيام (المرء) بواجبه، المشكلة هي في معرفة ما واجبه في الظروف المضطربة". فبعضهم ظن أن واجبه الالتحاق بالماريشال بيتان(Pétain)، وبعضهم الآخر بالجنرال ديغول(de Gaulle)، واعتقد الشيوعيون أن واجبهم العمل لصالح الميثاق السوفياتي - الألماني. ونصل إلى هذه المشكلة الصعبة، وهي مقاومة الهستيريا الجمعية، إنها مسألة أساسية. وعبارة "نحن كلنا أميركيون" توضح المسألة. ويكفي مزيد من الهلع، والتفجيرات، والحرب الجرثومية...حتى نغوّص فعلياً في الهستيريا.

ولا يمكن بالطبع حل هذه المشكلات في يوم واحد. إن بت أمرها يمُر بفحص ذاتي، بنقد ذاتي(وهو، لا محالة، الحاجة إلى الآخرين)، إنه يتطلب الكثير من بذل الجهد على الذات، وعليه أن يعتمد على نظام تعليمي واع لوجود هذه المشكلات. يتعلق الأمر حقاً بمشكلة مركبة؛ لأن إصلاح

الذات يمر بفحص نقدي للمجتمع الذي نعيش فيه، وأيضاً بإنعام النظر حول كينونتنا البيولوجية. ويمثل هذا العمل جهداً تاريخياً حقيقياً، ويتطلب ثقافة موافقة له، والسؤال الراهن معرفة إذا كنا نملك الوقت لذلك، بمعنى أن قوى التدمير قد تسبق هذا العمل و"تبدد كل شيء في الهواء"، لكن هذا هو رهاننا.

لورانس بارانسكي: كيف تُدرِك حضارتنا اليوم هذه المسألة، في رأيك؟

إدغار موران: أحد عناصر الأزمة الذهنية أو الأخلاقية للغرب تأتي من واقع أن أشخاصاً، في أمكنة مختلفة، شعروا بهذا الفراغ في دواخلهم، هذا النقص في الصلات كائن بين أذهانهم وكينونتهم؛ أي أجسادهم. الإضاءة التي حملتها أطروحة فريدريك لونوار(F. Lenoir) حول دخول البوذية إلى الغرب مفيدة كثيراً في هذا الشأن، في حين أن البوذية في الشرق تعني إرادة إقصاء "الأنا" الخاص، محققة بطريقة تدخل(المرء) في تلك الحال التي تسمى "النيرفانا" (nirvana)، من خلال تدمير "الأنا – الذات"، أما المقاربة البوذية للغربيين فتهدف -خلاف ذلك- إلى نماء "الأنا – الذات" نفسها، وليس "الأنا الأنانية" بالتأكيد، ولكن "الذات الفاعلة" (moi sujet). ونرى هنا ظهور مسألة جوهرية: تصور الفاعل (sujet)، وهذا التصور مفتقد في الغرب، وأنا حاولت من خلال إعمال النظر والكتابة تأسيسه.

ماذا يعني "الكائن الفاعل؟" يتميّز الفاعل بمبدأ التضمين (inclusion)، وبمبدأ الإقصاء (exclusion). هذا الأخير، يعبر عن واقع أن أحداً لا يستطيع أن يقول "أنا" بدلاً مني، ولا حتى شقيقي التوءم. يتعلق الأمر هنا بأنوية ذاتية، لأني أضع نفسي في قلب عالمي لأنظر اليه وأتدبره. ومع ذلك، لا يقود هذا إلى الأنوية الذاتية، لأن الفاعل يستجيب في الوقت نفسه لمبدأ التضمين: وهذا يتيح لنا تضمين من يخصنا (الزوج، العائلة، الوطن)، وأن نكون على علاقة معهم، بسلوكات أنانية أو غيرية، بهذا القدر أو ذاك، وهكذا يرى الفاعل نفسه منشطراً بفعل هذا المبدأ الثنائي للذاتية. والأمر هكذا، لا تكمن المشكلة في نفي "الأنا" أو في التسامي بها، ولكن في منحها معنى، القوة، والمسؤولية في امتلاك سلطة الانفتاح الذاتي والنظر إلى مبدأ التضمين الخاص بها في كلّيته.

الوعي الكوكبي

لم يعد الوعي اليوم عائلياً أو وطنياً أو ثقافياً، بل كوكبياً، وترقيته مسألة حيوية، ونعود هنا إلى

فكرة ضرورة وجود معرفة وثوقية، تتيح تضمين السيّاق الكلي، وليس ما يسود في أذهاننا المُشكلة بوساطة النظام التعليمي الحالي، الذي -بعامة- يأخذ في حالات قليلة بهذين الُبعدين.

يجب علينا أن نُعيد أنفسنا إلى الكون، الذي نعرف أنه ذاهب نحو التبعثر والموت، والذي يشير الينا بموقعنا الصغير الهامشي والطرفي، ومعارفنا في هذا المجال تعزز هذه الفكرة القائلة بأن مسكننا هو الأرض. وهذا، يسوِّغ، بالنسبة لي، ما أسميته "إنجيل الضياع" (L'évangile de la perdition): فنحن ضائعون على هذه الأرض، في الكون، فلنساعد بعضنا بعضاً إذاً، عوضاً عن صنع حرب بعضنا على بعضنا الآخر. وهو خلاف "الإنجيل" الذي يقول لنا إن خلاصنا مرتبط بكوننا "لطيفين" مع الآخرين. لا، علينا أن نكون "لطيفين" لأننا ضائعون! ولا مندوحة من إدراك سمة عصرنا الكوكبي، ولا يمكننا الامتناع عن واجب المعرفة هذا.

لورانس بارانسكي: أليس ذلك، بسبب أن "اللطافة"، هذا التبادل الدائري بين حب الذات وحب الآخرين، هو ما يحمل فرحاً أكثر إلى كل واحد والى الكل، والباقي يبقى سراً...

إدغار موران: بالتأكيد، هذا محتوى فيما قلته، ولكنك محق في الإشارة اليه. وبطريقة متصلة مباشرة، علينا ترقية "أتيقا الفهم" (une éthique de la compréhension). على المستوى الدولي، علينا أن نفهم طقوس الآخرين وأعرافهم. ومن المدهش استنتاج مدى صعوبة فهم أنفسنا بالانتقال من نموذج إرشادي (paradigme) إلى آخر، من نظام ديني إلى آخر. مع أنه يجب علينا أن نفهم بعضنا، ولهذا الغرض على كل واحد منا، بذل جهد تعاطف بإزاء الآخر "المختلف عنا".

وفي المنطق الثلاثي، فإن "أتيقا الفهم" هي أيضاً ثلاثية، تتميز بأبعاد ثلاثة: أتيقا للذات، ونحو الذات، وتبعاً للذات. أتيقا للمجتمع لا تتحقق إلا في الديموقراطية، مع حد أدنى من الحقوق والواجبات، واليوم، أتيقا للجنس البشري تجد أصلها في شروط المتحد ذي المصير الكوكبي.

ما هو خطير، على ما يبدو لي، والذي يؤشر إلى قصور مجتمعاتنا، تناقص الفهم لصالح الفردانية، والأنوية الذاتية، وللعوامل التي أفسدت وجوه التضامن. اليوم، يتزايد عدم الفهم، لم نعد نفهم بعضنا حتى داخل العائلة نفسها، وفي الوسط المهني نفسه، وفي المجموعة نفسها (لا سيّما مجموعات المثقفين التي تتفلت في داخلها الأنويات المركزية بشدة)، وفي الجامعة نفسها. وما هو مؤلم ومخيّب للآمال، أننا نحوز أدوات فك ألغاز المسائل النفسية وآلالتها، ما يتيح فهم هذه الظواهر، ومع ذلك نتابع ما نحن فيه.

كيف يمكن التفكير في تحسين العلاقات البشرية على المستوى الاجتماعي، والمستوى الكوكبي، إذا كنا عاجزين عن فعل ذلك على المستوى الفردي؟ ينقصنا الحد الأدنى من التنظيم النفسي، ولهذا فإن حياتنا يُكدِرها عدم الفهم المتبادل، والكراهية. وعلى أتيقا الفهم أن تؤدي هنا دوراً كبيراً، ومن الطبيعي حاجتها لأدوات، وهذا يفترض تدريباً داخل العائلة، ولا سيّما في المدرسة، الممر الإجباري للكل، بما في ذلك مُدرّسو المستقبل.

لورانس بارانسكي: كيف يمكن بالضبط تحفيز بروز أتيقا الفهم وتعميمه؟

إدغار موران: قال ألبير كامو (A. Camus) إنه "يمكن إنقاذ المجتمع بوساطة مجموعات صغيرة"، وأندريه جيد (A.Gide) "إن العالم لا يمكن إنقاذه إلا من خلال البعض". وفي العام 1945، في ذلك الزمن، كنت أعتقد أن في وسع الجماهير وحدها أن تنقذ البشرية. اليوم، أستحسن، وبيقين كبير فكرة أن كل شيْ يبدأ بالمجموعات الصغيرة. لتعزيز الفهم، علينا المساعدة في تشكيل المجموعات التي تقترح تعليماً على الإصلاح الشخصي وربطها. ويغدو السؤال: كيف يمكن إنشاء مجموعات، شبكات، روابط تبعاً لفكرة الإصلاح الشخصي تلك، لإصلاح الذهن والعقليات؟ مرة أخرى أيضاً، كما في التاريخ غالباً، يجب البدء بشُعب الضلال التي تنتشر والتي تنبث عبر المؤسسات: التعاونية، والاجتماعية والسياسية. ومن هنا، الفائدة في اقتراح موضوع التفكير هذا خلال المنتدى الاجتماعي العالمي الثاني في بورتو أليغري (Porto Alegre) (نهاية كانون الثاني/ يناير من العام 2002). ولا يمكن الاكتفاء في هذا الإصلاح بالمبادرات الفردية وحدها، حتى ولو كانت مثمرة، مثل الدخول في نظام فلسفي "زن" (Zen) لاستخدام الغربيين، وممارسة اليوغا والتأمل المركز. ولنسجل أنه إذا كان التأمل من النمط الشرقي، الذي يقوم على "الوصول إلى الفراغ" (Le vide)، مُنتجاً جداً، فإنه يوجد أيضاً تأمل على النمط الغربي يقوم على التفكر فيما جرى عيشه خلال النهار، وما جرى فعله في وضع محدد...

وفي الواقع، فإن إصلاح الذهن هذا يطاول كل شيء. له طابع ذريّ، ولكنْ شيء موصول بسائر السيّاق الإنساني. يجب أخذه من الأطراف كافة، ولكن بالبدء من مشكلة الفحص الذاتي. يتعلق الأمر، في المقام الأخير، بتنمية إمكانات الذهن كلها.

مغامرة الحياة

لورانس بارانسكي: ألا توجد مخاطر انحرافات (مزالق)، لأنه، وكما حددت أنت، أكثر الأنظمة الشمولية نشأت على فكرة الإنسان الجديد؟

إدغار موران: يجب على الإصلاح الفردي أن يُدرج في تصور شامل أنتروبولوجيا ما هو بشري، مع تلك الفكرة التي أنميها منذ مدة طويلة، بأن الإنسان العاقل (Homo Sapiens) هو أيضاً إنسان شيطاني(Homo démens)، قطبان لحقيقة واحدة. قضيّتا الإنسان العاقل والإنسان الصانع (Homo Faber) وحدهما - التي تنسى الإنسان الأسطوري (الميتولوجي)، الغرائبي، الديني، وحتى الإنسان الاقتصادي، والتي تنسى كل ما هو غير مؤسس على الفائدة، ولكنْ مؤسس على الأهواء، على الحب - تختزل الإنسان على نحو مُضِر. يجب علينا تغيير تصورنا عن الإنساني، بالنظر اليه جدلياً، وبيّان أننا لا نستطيع أبداً إقصاء أحد مكوناته. فالأمر سيكون كارثة لو كنا كائنات عقلانية فحسب، فالعقلانية المحضة غير موجودة، كما تحدد ذلك بدقة أعمال داماسيو (Damacio)، أو جان – ديديه فانسان(Jean – Didier Vincent). فهناك العاطفة دوماً، والمشاعر، التي علينا الإقرار بها كما هي، وذلك كله من غير تخطي الحدود.

المشكلة الحقيقية في فهم كل ظاهرة حية، هي في إضفاء الطابع الجدلي على العلاقات: كما بالنسبة إلى الحب، والذي هو في آن أوج العقل واللاعقل، الحياة مغامرة على الدوام. ليس لدينا موانع تقينا السقوط، ومن باب أولى، ليس لدينا إلا مبادىء تتيح إحداث التوالد الذاتي والضبط الذاتي.

إن فكرة الإنسان الجديد، يمكن بالطبع، أن تولد من علم الجينات (المورثات)، ولكن أي نمط من الإنسان الجديد يمكن أن يولده هذا؟ فنحن لا نستخدم إلا جزءاً ضئيلاً من إمكاناتنا النفسية، بما فيها إمكانات غير معروفة، ونحن بعيدون من استنفاد موارد الدماغ القديم هذا بعمر 100 مليون سنة، بل خلاف ذلك.

لورانس بارانسكي: فكرة "عالم آخر" للبناء، ألا تمثل أيضاً نقطة انطلاق جيدة؟

إدغار موران: نعم، لكن بشرط ألا يتم إفساد فكرة "عالم آخر" كما حصل مع الفكرة / المثال لـ "الإنسان الجديد"، ولاستبعاد هذا الخطر علينا تعلم، وقبل كل شيء، أن نشبك بإحكام التحول الشخصي والتحول الجمعي. وهذا يعني أنه من الجوهري الانطلاق من الكوامن (ما هو موجود

بالقوة)، ويمكن القول من الدوافع، من التضامن. إنها تعاود البزوغ ما إن تقع الكارثة، لنأخذ مثلاً الهزة الأرضية في مكسيكو، أو واقعة برجي التجارة العالميين في نيوورك (2001)، فهذان الحدثان أثارا اندفاعاً قوياً للتضامن. التضامن البشري إمكانية تجد نفسها مكبوتة، وهي بالتأكيد غالباً ما تُلتمس... لكن، بما أنه يوجد بلدان مثل الباكستان وبنغلادش، وعدد من القضايا الحميدة... فإن الناس تجد نفسها مغمورة بالمشكلات، لكن هذا الإمكان موجود.

لورانس بارانسكي: بيّنت تجربة المنتدى الاجتماعي العالمي الأول أن هذه المبادرات كلها تتهددها التصدعات والانهيارات (داخل الأنظمة)، إذا لم تعالج مسألة التحول الشخصي؟

إدغار موران: من غير شك، وهذا يثبت أنه في وسعنا، ويجب علينا العودة إلى التقنيات القديمة الجيدة، ولا سيّما الخاصة بدينامية الجماعة. ففي لحظة محددة، على كل تجمع أن يعيد فحص نفسه: أين نحن؟ لماذا لا نفهم على بعضنا حول هذه المسألة؟ من نحن هنا؟ وماذا نفعل؟ هذا محتم، ويجب العمل عليه بانتظام. على كل حركة أن تتخطى في كل لحظة خطر التفتت بوساطة الفِرق. إنها مغامرة الحياة، وإعادة التجدد الذاتي من خلال الحركة نفسها.

الملف

فلترقدي بسلام أيتها العَلْمنة!

الوقائع تدحض النظرية الرماديّة

رودني ستارك Rodney Stark [*]

في هذه الدراسة لعالم اجتماع الدين الأميركي رودني ستارك سوف نقرأ تحليلاً سوسيولوجياً معمّقاً للأطروحة العلمانية في اختباراتها ونظرياتها متعددة الظهورات في التاريخ الحديث.

اللاَّفت في دراسة ستارك أنه يصدر حكماً معلّلاً يبيّن فيه مناطق الإشكال في التجارب العَلْمنيةَ سواء في أوروبا أو في أميركا الشمالية. كما يحدد إخفاقاتها في مواجهة الإيمان والأصوليات الناهضة في المذاهب المسيحية الغربية.

المحرر

منذ البداية، استقبل متخصصو العلوم الاجتماعية الطرح العلماني بحفاوة بالغة على الرغم من أنه لم يتفق قط مع الواقع المجرب. منذ أكثر من قرن ونصف أشار توكفيل إلى أن «الوقائع لا تتفق بأي شكل من الأشكال مع النظرية [العلمانية]»، ومع مرور الوقت لم تزدد حالة عدم التوافق هذه إلا سوءاً، فالجزئية الوحيدة التي تضفي أي هالة من الصدقية على القول بأن العلمنة تحدث بالفعل تعتمد على المقارنة بين وضعنا الراهن وعصر إيماني انطوى منذ أمد بعيد. سأجمع في مقالي هذا أعمال الكثير من المؤرخين المعاصرين الذين اتفقوا على القول إن عصر الإيمان ليس

---

*- عالم اجتماع دين أميركي، بروفسور في علم اجتماع الدين - جامعة واشنطن.

- العنوان الأصلي للمقال: Secularization, R.I.P

- المصدر: http://web.csulb.edu/~plowentr/Secularization_Stark.pdf

- ترجمة: رامي طوقان. مراجعة: جاد مقدسي.

إلا نتاج محض حنين إلى الماضي؛ فإن كان بمقدورنا أن نقول أي شيء عن القرون الوسطى فهو أن الافتقاد إلى المشاركة الدينية كان فيها شائعاً أكثر حتى مما هو اليوم. سأبين بعد ذلك أن البلاد المسيحية لم تشهد في الواقع أي تغيرات دينية حديثة تتفق مع العلمنة، حتى بين العلماء؛ بعدها سأوسع مناقشتي لأقيم امتداد المبادئ العلمانية إلى المجتمعات غير المسيحية، ولأبين أن حتى الأديان الآسيوية الشعبية التي تعتمد على مقدار كبير من الخرافات السحرية لم تظهر أدنى إشارة للانحسار أمام مد متسارع للحداثة. وفي النهاية، سأقول بعض الكلمات الأخيرة قبل أن أدع العلمنة تقر في مثواها الأخير!

لقرابة القرون الثلاثة، ظل متخصصو العلوم الاجتماعية المختلفة والمثقفون الأوروبيون بجميع أطيافهم يعدون بنهاية الدين، وما فتئ كل جيل جديد يبرز من هذه الشريحة الاجتماعية يتحدث بيقين عن «نضج الإنسانية الذي سيتجاوز الماورائيات» والآتي لا محالة «خلال عقود قليلة آتية أو أكثر بقليل». أصبح هذا الطرح يعرف بالطرح العلماني، ويبدو لي أن أوائل دعاته كانوا بريطانيين، فقد أدى عهد عودة الملكية في بريطانيا والذي بدأ سنة 1660

إلى حقبة من الهجمات الشرسة على المعتقدات الدينية حتى أصبح ذلك الأمر شائعاً بل رائجاً بين الطبقات الراقية من اللندنيين (ديورانت وديورانت 1900). بحسب ما تمكنت من الوصول إليه في المراجع المتوافرة لدي فقد كان توماس وولستون أول من حدد تاريخاً لانتصار الحداثة على الإيمان حين كتب سنة 1710 معبراً عن يقينه بأن الديانة المسيحية ستكون قد أصبحت من مخلفات الماضي مع حلول سنة 1900 (وولستون 1733). بعد نصف قرن من ذلك رأى إمبراطور بروسيا المشهور فريدريك الأكبر أن هذه التوقعات كانت في الواقع متشائمة! فقال في رسالة له إلى صديقه الكاتب الفرنسي فولتير: «ذلك الرجل الإنجليزي وولستون... لم يكن ليقدر على حساب ما جرى مؤخراً... فالدين يتداعى على نفسه، ولن يكون انهياره إلا أسرع» (في ردمان، 1949: 26). فما كان من فولتير إلا أن غامر بالإدلاء بتخمينه الخاص الذي قال فيه إن النهاية ستحل ضمن الخمسين سنة التالية. بعد ذلك، لم تمنع حتى حركة الصحوة البروتستانتية الثانية في الولايات المتحدة توماس جيفرسون من التكهن سنة 1822 بأنه «لا يوجد شاب يعيش في الولايات المتحدة اليوم إلا وسيموت وهو توحيدي العقيدة[1]» (هيلي 1984: 373)، ولكن بالطبع وحتى بعد مرور جيل كامل

[1]- التوحيدية هي حركة لاهوتية مسيحية دينية سميّت كذلك استنادًا إلى مفهومها بوحدانيّة الله حيث ترفض عقيدة التثليث، بالمقابل تعتبر عقيدة التثليث معتقداً دينياً يعني أن الله الواحد ثلاثة أقانيم أو ثلاث حالات في الجوهر المتساوي نفسه. أصحاب عقيدة التوحيد يؤمنون أن يسوع هو بشكل من الأشكال «ابن» الله، ولكنه ليس هو الإله الواحد [المترجم].

على هذا الكلام ظل التوحيديون طائفة أقلية بينما شهدت الطوائف الميثودية والمعمدانية معدلات نمو مذهلة (فينكه وستارك 1992).

لكن هذا لم يفت في عضد «أنبياء» العلمنة التالين الذين لم يكونوا أقل يقيناً من سابقيهم؛ ففي الوقت الذي كانت نبوءة جيفرسون قد أثبتت فشلها في الولايات المتحدة، أعلن أوغست كومت أن المجتمع الإنساني، وكنتيجة حتمية للحداثة، كان يتجاوز في نموه «المرحلة اللاهوتية» من نشوء المجتمع وارتقائه، وأن فجر عهد جديد قد أشرق ستحل فيه العلوم والتكنولوجيا محل الدين بوصفه أساساً للأحكام الأخلاقية؛ لكن كومت تجنب الخوض في ذكر توقيت محدد تتم فيه هذه النبوءة. بالطريقة ذاتها، لم يخل تباهي إنجلز من الشماتة حين قال إن الثورة الاشتراكية ستجعل الدين يتبخر دون رجعة، لكنه لم يزد أيضاً عن القول إن هذا «سيحدث قريباً»! في عام 1878 اشتكى ماكس مولر (الصفحة 218) من أنه:

في كل يوم وكل أسبوع وكل شهر وكل ربع سنة لا يبدو لي أن المجلات والجرائد واسعة الانتشار تتوقف عن القول إن الدين قد أصبح أمراً من الماضي، وإن الإيمان ليس إلا هلوسة أو مرضاً طفولياً، وإننا وأخيراً قد وصلنا إلى الآلهة ونجحنا في تفجيرها!

مع بداية القرن العشرين، لاحظ آي إي كرولي (1905: 8) أنه «يزداد في كل مكان انتشار الرأي القائل بأن الدين ليس إلا مجرد بقايا من عصر... بدائي، وأن انقراضه ليس إلا مسألة وقت». بعد ذلك بسنوات قلائل وبينما كان ماكس فيبر يوضح الأسباب التي ستجعل التحديث يتسبب بـ«قشع أوهام» العالم، وبينما كان سيغموند فرويد يؤكد لمريديه أن الدين الذي اعتبره أعظم الأوهام العصابية سيموت قريباً على أريكة المعالج النفساني، لم يتمكن أي من العالمين الوقورين من تقديم أي تكهن حول وقت حصول نبوءاتهم إلا قولهم: «سيحدث قريباً».

بعد جيل من الزمن تقريباً، حلت عبارات مثل: «الأمر جار» أو «على الطريق» محل «قريباً»؛ على سبيل المثال بيَّن عالم الأنثروبولوجيا اللامع آنثوني إف سي والاس (1966: 264-265) لآلاف من الطلاب الجامعيين الأميركيين أن «المستقبل الارتقائي للدين هو الانقراض»، وعلى الرغم من اعترافه بأن العملية ستتطلب «بضع مئات من السنين» حتى تكتمل، إلا أنها «جارية على الطريق» بالفعل ضمن الدول المتقدمة؛ وما فتئ برايان ويلسون (1982: 150-151) خلال مساره المهني المتميز الطويل يصف العلمنة بأنها «عملية طويلة المدى تحدث الآن في المجتمع الإنساني»،

وأشار إلى أن «العملية الضمنية في مفهوم العلمنة تقر مباشرة بوجود حالة مسبقة من الحياة لم تكن علمانية، أو على الأقل كانت أقل علمانية مما هي عليه في زماننا».

بعد ذلك وفي سنة 1968، وخلاف جميع التحفظات الجبانة التي جعلت المثقفين السابقين يحجمون عن الإدلاء بتكنهناتهم، أخبر بيتر بيرغر (1968: 3) جريدة نيويورك تايمز بأنه «من الأرجح أن المؤمنين بالديانات سيصبحون مع حلول القرن الحادي والعشرين مجرد طوائف قليلة مكومة مع بعضها لتقاوم ثقافة علمانية ستسود العالم بأسره»، ولم يتردد بيرغر في إطلاق العنان لموهبته في رسم الصور التي يصعب نسيانها إذ قال: «إن معضلة المؤمن اليوم تبدو وبشكل متزايد وكأنها مثل حالة منجم من التيبت يقوم بزيارة طويلة إلى جامعة أمريكية». لا تخلو صورة بيرغر من المفارقة بالطبع إذا أخذنا بعين الاعتبار الصورة الشجاعة التي رسمها الإعلام الأميركي للدلاي لاما والتي يظهر فيها وكأنه أسد من أسود الحرية والنضال وكذلك الترحاب المهذب الذي لا يخلو من التبجيل الذي يلقاه مختلف الجامعات الأميركية، فإن هذا الانقلاب في مسار الأحداث يجعل تشبيه بيرغر حمالاً لأوجه مختلفة تماماً عن تلك التي عناها في ذلك الوقت! على جميع الأحوال، وقبل انقضاء أجل الموعد الذي ضربه بيرغر لنا بثلاث سنوات، حافظ أستاذنا على ماء وجهه وتخلى عن إيمانه (الراسخ سابقاً) في العلمانية (وهو أمر سأناقشه في نهاية هذا المقال). السبب الوحيد الذي دفع بي إلى ذكر التصريحات التي أدلى بها بيرغر في نهاية ستينيات القرن الماضي هو أنها تعبر خير تعبير عن مزاج ذلك الزمن، وهو مزاج لا أنكر أني كنت مشاركاً فيه (أنظر: ستارك، 1963).

علينا أن نلاحظ خمسة أشياء في جميع «نبوءات العلمنة» التي سردناها هنا:

الأول هو الاتفاق العام حول كون الحداثة هي المحرك السببي الذي سيجر «الآلهة نحو التقاعد»؛ أي إن المبادئ العلمانية كانت دائماً تجد مرتكزها ضمن الإطار النظري الأوسع لنظريات الحداثة، فتتقدم بطرح مفاده أنه وبينما يزداد التحديث والتمدن والتصنيع فإن التدين لا بد وأن يتناقص (هادن، 1987؛ فينكه 1992). علينا أن نتذكر هنا أن التحديث عملية طويلة وتدريجية وثابتة نسبياً؛ وأن الحروب والثورات وغيرها من الكوارث قد تتسبب بنكسات مؤقتة عرضية في خطوط مسار هذا التوجه، لكن العملية ككل متينة غير قابلة للتغيير. إذا كانت العلمنة إذن نتيجة التحديث، إن لم نقل بأنها إحدى أوجه ذلك التحديث، فإنها عملية غير متقلبة، وبدلاً من أن تنبع من عمليات مفاجئة ومتشنجة فإنها ستعكس بدورها توجها ثابتاً نسبياً من الانحسار الديني يتناسب عكسياً مع أوجه الحداثة المختلفة المتجلية في التنمية الاقتصادية والتمدن وتقدم العلم والتعليم. إذا ما أخذنا

الأمر من زاوية تسلسل الزمن، فإن التحديث يتخذ شكل منحنى طويل خطي يتجه إلى الأعلى؛ ويفترض أن العلمنة تتبع عكس هذا المسار؛ أي منحنى خطي طويل يتجه إلى الأسفل؛ وبما أن الحداثة قد حلت على الكثير من الأمم وتطورت بحيث أصبح مصطلح «ما بعد الحداثة» هو «آخر صرعة» ثقافية، فهذا يعني أن علينا أن نفترض أن العلمنة لا تزال «على الطريق» بقدر ما نرى توجهاً مهماً إلى الأسفل في التدين.

الشيء الثاني الذي نلاحظه في تنبؤات العلمنة هو أنها بالدرجة الأولى غير موجهة نحو التفرقة بين أدوار المؤسسات، فهي لا تتكهن بالتفرقة بين الكنيسة والدولة فحسب، أو حتى بانحسار سلطة القادة الكنسيين الدنيوي المباشر؛ فما تهتم به هذه النبوءات هو بالدرجة الأولى التقوى الشخصية الفردية وخاصة مسألة الإيمان؛ ولهذا تكهن جيفرسون أن الجيل التالي له سيجد المعتقدات المسيحية وخاصة تلك المتعلقة بألوهية السيد المسيح أموراً غير قابلة للتصديق؛ ولذا فلن يحتفظ أبناء ذلك الجيل إلا بالحد الأدنى من الحضور الإلهي ومفهوم الألوهية كما يمثله المعتقد المسيحي التوحيدي. الأمر نفسه ينطبق على إنجلز الذي لم يهتم بشأن الباباوات والمطارنة، ولكنه كان يهتم أشد الاهتمام بـ»الخرافات الدينية» التي تعتنقها الجماهير؛ وكذلك فرويد الذي كتب حول «الأوهام الدينية» وليس حول ضرائب الكنيسة؛ وكذلك والاس (1966: 265) الذي أكد أن «الإيمان بالقوى الغيبية محكوم عليه بالموت في كل أرجاء العالم» لأنه، وكما شرح بريان ويلسون (1975: 81): «بنية المجتمع العقلانية في حد ذاتها ستحول دون الاستغراق في التفكير الماورائي».

إن هذه النقطة في غاية الأهمية لأن العلمنة قد حظيت في السنوات الأخيرة بأكثر من تعريف (هانسن 1997؛ تشانين 1991؛ دوبلآير 1987؛ شاينر 1967) وهذا، وللأسف، يتيح المجال أمام بعض مناصري هذا الطرح لكي يغيروا تعريفاتهم له للتهرب من الحقائق المزعجة (أنظر: دوبلآير 1987، 1997؛ ليخنر 1991، 1996؛ يامين 1997). إحدى هذه التعريفات -وعادة ما يشار إليها بالنسخة المكبرة أو الماكروية (أنظر ليخنر 1996)- تميز العلمنة على أنها التحرر من المؤسسات (deinstitutionalization) (دوبلآير 1987؛ مارتن 1978). ما يعنيه هذا هو الإشارة إلى انحسار السلطة الاجتماعية التي كانت المؤسسات الدينية تتمتع بها يوماً ما حيث تخلصت المؤسسات الاجتماعية الأخرى -وخاصة تلك السياسية والتعليمية- من الهيمنة الدينية التي كانت ضحية لها.

إذا كان هذا هو ما تعنيه العلمنة، فليس لدينا ما نتجادل حوله؛ لا يختلف اثنان بأن رجال الدين الكاثوليكيين في أوروبا المعاصرة مثلاً لم يعودوا يتمتعون بالسلطة السياسية التي كانوا يحظون بها

يوماً ما؛ والأمر نفسه ينطبق على رجال الدين اللوثريين والأنجليكانيين (مع أن الحقيقة هي أن رجال الدين لربما لم يحظوا في تاريخهم كله بالسلطة الواسعة التي نحسب اليوم أنهم كانوا يتمتعون بها)؛ كما أن الرموز والخطابيات والطقوس الدينية لم تعد تتخلل مظاهر الحياة العامة الرئيسة. لقد أثارت هذه التغيرات بالطبع الكثير من الاهتمام الأكاديمي، وأدت إلى دراسات مميزة بالفعل (كازانوفا 1994؛ مارتين 1978). لكن «أنبياء» نظرية العلمنة هؤلاء لم يقوموا بمجرد الكتابة عن شيء بدهي أو ضيق إلى هذا الحد؛ فالأمر لا يتعلق بمجرد تكهن ضيق حول تزايد الانفصال بين الكنيسة والدولة بل –وكما رأينا- كان تركيزهم ومنذ البداية على التقوى الفردية، ولم يعبروا عن اهتمام شمولي بهذا الأمر إلا بقدر زعمهم بأن انحسار التدين الشمولي لا بد وأن يعني تدنياً في التدين الفردي والعكس صحيح؛ فإذا خسرت الكنيسة سلطتها فإن التقوى الفردية ستتضاءل إلى أن تختفي؛ وإذا تضاءلت التقوى الفردية فإن الكنيسة ستفقد سلطتها. وقد كان بيتر بيرغر –الذي ظل لمدة طويلة الداعم المعاصر الأكثر قدرة والأشد حنكة لطرح العلمنة- فقد كان شديد الوضوح بالنسبة إلى هذه النقطة؛ ففي رسمه الخطوطَ العريضة المتعلقة بالعلمنة أبدى الملاحظات التالي (1967: 107-108):

كذلك فإن عملية العلمنة لديها جانبها الذاتي الشخصي أيضاً، فكما أنه ثمة علمنة في المجتمع وفي الثقافة فثمة علمنة في وعي الفرد الإنساني. وما يعنيه هذا بكلمات مبسطة هو أن الغرب الحديث قد أنتج أعداداً متزايدة من الأفراد الذين ينظرون إلى العالم وإلى حياتهم الخاصة من غير أن يستعينوا بالتأويلات الدينية لها.

لكن وكما قلنا من قبل، فقد سحب بيرغر (1997) بلطف دعمه نظريةَ العلمنة، وقد ذكرت هذه الفقرة من أعماله السابقة ليس للتشديد على خلافاتي السابقة مع بيرغر –الذي لطالما أعجبني عمله- بل لأشدد على التكتيكات التي أصبح مناصرون آخرون للعلمنة يتبعونها اليوم سعياً لتجنب مواجهة جبل الأدلة المتراكمة التي تناقض نظريتهم عبر الادعاء بأن ما تعنيه نظرية العلمنة هو فقط التحرر من المؤسسات، وأن أي توجهات ضمن التقوى الشخصية الفردية أمور لا أهمية لها؛ ودعوني هنا أشير إلى عملية التجنب المشوقة التي اتبعها كاريل دوبلآير في مقال له حول هذه القضية حين قال: «إن تدين الفرد ليس مؤشراً ذا قيمة في تقييم عملية العلمنة».

لكن هذه النزعة التعديلية –إن لم نقل التحريفية- ليست زائفة تاريخياً فحسب، بل هي غير صادقة أيضاً؛ وسرعان ما نجد أصحابها أنفسهم يستشهدون بـ«موت التقوى الشخصية» في أي مناسبة يجدون فيها أدنى دليل يساند نظرتهم هذه أو حين يعتقدون أنهم يتحدثون إلى جمهور من

«الرفاق في الالتزام» العلماني؛ ولذلك رأينا كاريل دوبلآير نفسه هو وليليان فوييه (194: 95) يبيِّنان في مؤتمر في روما سنة 1993 أنه: «لأن العلم وجهة نظر علمانية حتى النخاع» ولأنها أصبحت هي المهيمنة على المناهج الدراسية فقد أدت إلى إزالة هالة القداسة عن تعلم الطلبة ومنظورهم إلى العالم»، وبعد الاقتباس من مقالات سابقة لدوبلآير، تابع الباحثان ليقولا:

إن نجاح العلوم في إزالة جميع أنواع «الأنسنة» من أفكارنا حول المفهوم التقليدي لـ"الإله كشخص» إلى اعتقاد في طاقة حياتية أو قوة روح، وذلك بدوره روج تدريجياً للنزعة اللاأدرية والإلحاد - وهذا يفسر انحسار الممارسة الدينية على المدى البعيد!

هذا بالضبط ما كانه الطرح العلماني طوال الوقت! ولو كانت المزاعم التجريبية التي تقدم بها دوبلآير وفوييه صحيحة لكانت هذه النتيجة ستحقق كل ما تنبأ به وولستون -وإن كان في إطار زمني متأخر بعض الشيء عنه! لكن، وكما سنبين لاحقاً، فإن هذه المزاعم التجريبية ليست صحيحة في الواقع، ما هو صحيح هو أن الطرح العلماني كان ولا يزال وسيظل يتنبأ بانحسار النزعة الدينية من الفرد وليس فقط من المجتمع أو الدولة.

ثالث شيء علينا أن نلاحظه حول الطرح العلماني، وهو أمر تتضمنه سائر صيغه، هو الزعم بأنه وفي جميع أوجه التحديث فإن العلم هو الذي سيحمل المضامين الأشد فتكاً بالدين؛ فيستوي كومت ووالاس وفوييه ودوبلآير جميعهم في زعمهم بأن العلم سيحررنا «من قيود الخرافات العقائدية»؛ أو، إذا كان لنا لنقتبس الصياغة الغريبة التي تقدم بها برايان ويلسون (1968: 86): «لقد خسرت المسيحية تحت تأثير آخر ما أدركته العلوم والعلوم الاجتماعية عموم مصداقيتها اللاهوتية». لكن، لو كان الأمر كذلك لكان علينا أن نتوقع من العلماء أن يكونوا أبعد الناس، ولو نسبياً، عن التدين. لكن، وكما سنرى، فإن العلماء متدينون بقدر أي شريحة اجتماعية أخرى، فليس إذن عدم التوافق المفترض بين الدين والعلم إلا محض خيالات.

رابعاً؛ النظرة السائدة إلى العلمانية هي أنها «حالة امتصاصية»؛ أي إنها في اللحظة التي يتم التوصل إليها فلا يمكن التراجع عنها لأنها في نظر مناصريها تحظى بحصانة تكاد تكون غيبية. لكن الاتجاه الذي اتخذته أوروبا الغربية ودول الاتحاد السوفيتي السابق لا تدعم هذه التوقعات أبداً؛ بل، وكما عبر عن ذلك آندرو غريلي (1994: 272) خير تعبير، فبعد سبعين سنة من الجهود الشرسة التي بذلتها الدولة لتحقيق العلمنة «نجح القديس فلاديمير في طرد كارل ماركس»!

خامساً وأخيراً: مع أن معظم الجدل الدائر حول العلمنة يركز على العالم المسيحي، فإن مناصري هذا الطرح يطبقونه على المستوى العالمي؛ فليس إذن هو مجرد الاعتقاد بأن «المسيح كإله سيكون مصيره المحتوم هو الموت»، بل وكما أوضح والاس في الفقرة التي اقتبسناها من قبل فإن الأمر ينطبق «على الإيمان بالقوى الغيبية» في جميع أشكاله، وأن هذا سيحدث «في كل العالم»؛ وبالتالي وبحسب هذا الطرح فلن يظل من اسمي «الله» و«يهوه» إلا «ذكرى تاريخية مثيرة للاهتمام». لكن لم يكلف أحد نفسه حتى الآن بأن يبين هذا للمسلمين أنفسهم كما سنرى!

والآن: إلى التفاصيل!

أسطورة الانحسار الديني

يعتقد معظم الباحثين بأننا لو كان لنا أن نرسم رسماً بيانياً يمثل معدلات الاعتقادات الدينية لدى الأفراد في دول الشرق والغرب ومدى مشاركتهم في طقوسها لوجدناها تتناسب عكسياً مع اتجاهات التحديث في كل دولة؛ فإذا بدأنا مع مستويات الإيمان العالية التي كانت موجودة في أوائل القرن الثامن عشر فإنه من المفترض للاتجاهات الرئيسة في هذا المجال أن تظل تتجه إلى الأسفل حتى وصلت اليوم إلى مستويات في غاية التدني من التدين لا ينظر إليها إلا على أنها بقايا لا تكاد تستحق الذكر ستختفي بدورها قريباً (ويلسون 1966، 1982؛ بروس 1995؛ ليخنر 1991، 1996). ولإثبات هذه الفرضية يوجهنا الباحثون المذكورون لنلاحظ الهبوط الحاد في عدد الحضور في الكنائس في معظم أوروبا كي تستنتج من ذلك وجود تآكل في الإيمان الشخصي أيضاً على أساس أن قلة الحضور يعني لا محالة الافتقاد إلى الإيمان الدافع إلى الحضور.

لكن هذه الفرضيات خاطئة من جميع أوجهها؛ وقد كان ديفيد مارتن (1965) أول عالم اجتماع معاصر يرفض طرح العلمنة بشكل تام وواضح؛ بل اقترح أن علينا أن نزيل مفهوم العلمنة من خطابيات العلوم الاجتماعية لأن الوظائف الوحيدة التي قام بها هذا المفهوم كانت أيديولوجيةً وجداليةً وليس نظرية، ولأنه لا يوجد أي دليل لصالح أي تحول عام أو حتى ثابت «من المرحلة الدينية في الشؤون الإنسانية إلى مرحلة علمانية» (مارتن 1991: 465). مع أن هذا قد يبدو لنا مذهلاً، إلا أن طرح العلمنة كان يفتقر إلى الانسجام والترابط منذ البداية؛ فعلى سبيل المثال لاحظ ألكسيس دو توكفيل رواج المبادئ العلمانية بين فلاسفة القرن الثامن عشر وعلق عليه قائلاً:

لسوء الحظ لا تتفق الوقائع مع النظرية بأي شكل من الأشكال؛ إذ توجد شعوب في أوروبا

لا يعادل مدى عدم إيمانها إلا مستوى جهلها وحقارتها؛ بينما إذا نظرنا إلى أميركا –وهي إحدى أكثر دول العالم حرية وتنويراً- نجد الناس فيها يلبون بكل حماسة جميع الواجبات الخارجية التي يتطلبها منهم الدين ([1840] 1956: 319).

الآن وبعد مرور أكثر من 150 سنة على إبداء توكفيل ملاحظته هذه، لا يزال التدين الأميركي كما هو، بل في الواقع لقد ازدادت نسب الانتماء إلى إحدى الكنائس بثلاثة أضعاف (فينكه وستارك 1992). أما مؤشرات الالتزام الديني الأخرى فقد ظلت ثابتة أو ارتفعت بشكل متواضع (غريلي 1989). ومع أن الحالة الأميركية تقدم تحدياً مدمراً للفرضيات التي قامت عليها مبادئ العلمنة إلا أن الأرقام تظهر أن هذه الفرضيات تفشل حتى في معقلها في أوروبا. فأولاً وقبل كل شيء: لا يوجد أي تراجع ظاهر بعيد المدى في المشاركة الدينية في أوروبا! لا شك بأن مستويات المشاركة تختلف من وقت إلى آخر استجابة لبعض الأحداث التي تتسبب بالإزاحة الاجتماعية مثل الحروب والثورات، إلا أن النقطة الأهم هي أن المشاركة الدينية كانت متدنية في شمال أوروبا وغربها لقرون طويلة قبل مقدم التحديث.

أما السبب الثاني الذي يدفعنا إلى رفض مزاعم علمنة أوروبا فهو أن البيانات الحالية لا تظهر وصول «عصر جديد من الإلحاد»، بل إن مستويات التدين الشخصي لا تزال مرتفعة، وتصنيف أي دولة بأنها على درجة عالية من العلمانية بينما لا يزال معظم سكانها يؤمنون بالإله لهو طرح سخيف مناقض لنفسه. بل، وكما قالت غريس دايفي (1990: 395)، فإن السؤال المهم فيما يتعلق بالدين في أوروبا ليس: «لماذا لم يعد الناس يؤمنون؟»، وإنما هو: «لماذا يظل هؤلاء الناس يؤمنون من غير أن يروا أي ضرورة للمشاركة وحتى بأدنى درجات الانتظام في مؤسساتهم الدينية؟»

من بين الحجتين اللتين سقتهما للتأسيس لرد المزاعم حول العلمنة في أوروبا، لعل القارئ يجد الزعم أن المشاركة الدينية لم تكن قط عالية المستوى في شمال أوروبا وغربها هو أكثرها إثارة للشبهات ولذلك سوف نبدأ به.

أسطورة تقوى الماضي

الكل «يعرف» بأن العالم في الماضي كان «مكاناً تحفه التقوى» ؛ أي إن الناس في الأزمنة القديمة كانوا يظهرون مستويات أعلى من الممارسة الدينية والاهتمام بشؤون العقيدة وبطرائق مركزية في حياتهم لم نعد نراها إلا في بعض الثقافات الاجتماعية الفرعية في زمننا المعاصر كما هي الحال بين

طائفة الآميش المسيحية أو اليهود الأرثوذكس المتزمتين أو الإسلاميين الأصوليين. للأسف، وكما هي الحال في أي قصة ترسمها مخيلتنا حول جمال الأزمنة الماضية الساحرة، فإن هذا التصور حول «الماضي التقي» لا يزيد عن كونه حنيناً إلى ما لا وجود له. يتفق معظم المؤرخين البارزين الذين درسوا الدين في القرون الوسطى بأنه لم يكن لدينا «عصر إيمان» قط (موريس 1993؛ دافي 1992؛ سومرفيل 1992؛ بوسي 1985؛ أوبلكيفيتش 1979؛ موراي 1972: توماس 1971؛ كولتون 1938). حتى في القرن الحادي عشر، كتب الراهب الإنجليزي ويليام أوف مالميسبوري شاكياً ندرة حضور الطبقة الأرستقراطية للكنيسة، فالأتقياء أيضاً من بين أبناء هذه الطبقة كانوا «يحضرون» القداس في منازلهم وهو مستلقون على فراشهم:

هم لا يذهبون إلى الكنيسة في الصباح كما هي طريقة المسيحية؛ بل في غرف نومهم وهم مستلقون في أذرع زوجاتهم، حيث لا تكاد هيبة القداس الصباحي حتى تلامس آذانهم إذ يستجلبون راهباً يقوم بأداء القداس لهم بسرعة وعلى عجلة من أمره (في فليتشر: 1997: 476).

أما بالنسبة إلى الناس العاديين، فإن معظمهم في أثناء العصور الوسطى وفي عصر النهضة كانوا لا يكاد الواحد منهم يدخل الكنيسة في حياته، بل وقد كانت عبادتهم الشخصية الخاصة موجهة إلى مجموعة من الأرواح والوسائط الروحية التي لا يمت الكثير منها إلى المسيحية بصلة (جنتايلكور 1992؛ شنايدر؛ ديلومو 1977؛ توماس 1971). يعتبر تقييم أليكساندر موراي للحياة الدينية في إيطاليا القرون الوسطى نموذجياً: «كانت شرائح كبيرة من مجتمع القرن الثالث عشر تكاد لا تحضر إلى الكنيسة أصلاً»؛ أضاف موراي ملاحظاً أن رئيس الدير الدومينكاني هامبرت دو رومان كان قد نصح الرهبان في كتابه الإرشادي «حول تعليم الوعاظ» بأن «السعي إلى الوصول إلى جمهور المؤمنين يتطلب الإمساك بهم في الأسواق والمسابقات والسفن وغير ذلك»، وقد فسر موراي ذلك بأنه «إشارة كافية لتدل على أنه لم يكن من الممكن الإمساك بعموم المؤمنين في الكنائس!» وبالفعل اعترف هامبرت بوضوح أن «الجماهير تكاد لا تأتي إلى الكنيسة [وإذا حضروا] فمن النادر أن يأتوا إلى خطب الوعظ؛ ولذلك فهم لا يكادون يعرفون شيئاً عما يتعلق بأمور خلاصهم الأخروي!». وأخيراً، اعترف هابرت بأن رجال الدين العاديين كانوا مستغرقين في لعب القمار والسعي وراء الملذات «وأمور أسوأ» إلى درجة أنهم «لا يكادون هم أيضاً يأتون إلى الكنيسة»!

وبالطريقة نفسها، سجل جيوردانو دو ريفالتو أنه حين وصل إلى فلورنسا كي يعظ فيها، اقترح

على إمرأة من أهل المدينة أن تأخذ ابنتها إلى الكنيسة على الأقل في أيام الأعياد فقط لتخبره بأن «هذه ليست العادة» (موراي 1972: 92-94). كذلك اشتكى مؤلف كتاب Dives and Pauper الإنجليزي المجهول ([حوالي 1410] 1976: 189) بأن «الناس في هذه الأيام... تشمئز من الاستماع إلى عظة الرب [وحين يكون عليهم الحضور] فإنهم يأتون متأخرين ويغادرون مبكرين. إنهم يفضلون الذهاب إلى حانة على الذهاب إلى الكنيسة المقدسة»! في حوالي سنة 1430، كتب القديس أنطونينو (في كولتون 1938: 192) بأن الفلاحين التوسكانيين نادراً ما يحضرون القداس وأن «الكثير منهم لا يكاد يقوم بالاعتراف مرة في السنة، وعدد الذين يأخذون المناولة قليل جداً جداً... ويستخدمون السحر لأجل أنفسهم وحيواناتهم... لأنهم جهلة لا يهتمون كثيراً بأرواحهم أو بالالتزام بوصايا الرب التي لا يعرفونها أصلاً» ثم تابع أنطونينو ليلقي بمعظم اللوم على «ضمائر رهبان الأبرشية المهملة والشريرة».

وما يقدم المزيد من الدعم لهذه التقارير هو المسح الواسع الذي أجري لكنائس الأبرشيات في أجزاء مختلفة من أوروبا، والذي أظهر أن هذه الكنائس أصغر من أن تتسع إلا لنسبة ضئيلة للغاية من السكان المحليين (بروك وبروك 1984)؛ بل وحتى لم يكن هناك إلا عدد قليل للغاية من كنائس الأبرشيات خارج المدن والبلدات الكبيرة (إذا استثنينا دور الصلاة الخاصة التي كانت مخصصة لاستخدام النبلاء المحليين فقط) في وقت كانت فيه الغالبية الساحقة من سكان البلاد الأوروبية يعيشون في الأرياف. ومما يزيد الطين بلة ما لاحظه إيمون دافي من أن نسبة كبيرة من الأبرشيات الريفية الموجودة كانت تفتقد إلى قسيس يقودها معظم الوقت؛ فقد قدّر دافي أنه وخلال القرن السادس عشر -على سبيل المثال- لم يكن في ربع أبرشيات مطرانية ستراسبورغ و80 في المائة من أبرشيات مطرانية جنيف رجال دين أصلاً، وما يجعل الأمر أسوأ أنه حتى لو توافر قس لأبرشية محلية فإن «التغيب كان متفشياً» (دافي 1987: 88) فخلال زيارة المطران لعدد كبير من الأبرشيات بلغ 192 أبرشية في أوكسفوردشاير سنة 1520 وجد أن 58 منها كان رجال الدين متغيبين عنها (كولتون 1938: 156). بل إن بي إتش سوير (1982: 139) لاحظ أنه وفي أوروبا الشمالية «لم يكن وجود مطارنة لم يزوروا أبرشياتهم قط أمراً مستغرباً»، بل كانت الكثير منها تعطى لأتباع بابويين غير ملزمين بالإقامة فيها (كولتون 1938).

ينبغي لنا ألا نتفاجأ حين نكتشف أن المشاركة الدينية كانت قليلة حتى في المدن حين نتذكر أن الذهاب إلى القداس في القرن الخامس عشر مثلاً كان يتطلب من الإنسان العادي أن يقف في

مبنى غير مدفأ ليستمع إلى عظة باللغة اللاتينية التي لم يكن يفقه منها شيئاً يلقيها رهبان لم يكونوا هم أيضاً يعرفون هذه اللغة، بل يتمتمون مقاطع صوتية من غير حتى أن يدركوا معانيها وإذا كانوا يلقونها بطريقة صحيحة أصلاً! أبدى القديس بيدا المكرم ([730] 1955: 340) ملاحظته لإغبيرت -الذي كان سيصبح مطراناً في المستقبل- المتعلقة بأن عدد الرهبان الإنجليز الذين كانوا يعرفون اللغة اللاتينية كانوا قلة قليلة «فقد كان علي كثيراً أن أترجم عقيدة الرسل وصلاة الرب إلى اللغة الإنجليزية لعدد كبير من الرهبان الجهلة»؛ وفي سنة 1222 كان الجهل لا يزال متفشياً بين الرهبان إلى درجة دفعت بمجمع أوكسفورد لوصف رجال دين الأبرشيات بـ«الكلاب الأغبياء» (كولتون 1938: 157). حتى بعد مرور ألف سنة تقريباً على ملاحظة بيدا حول الجهود التي بذلها لتعليم رجال الدين صلاة الرب على الأقل لم يكن شيء قد تغير، فقد لاحظ ويليام تيندال سنة 1530 بأنه لا يكاد أحد من الرهبان والكهنة في إنجلترا يعرفون صلاة الرب ولم يكونوا قادرين على ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، وما يؤكد هذه المعلومة أن مطران غلوستر قام سنة 1551 باختبارات منهجية لرجال الدين للأبرشيات الواقعة تحت سلطته ليجد أنه ومن بين 311 قساً اختبرهم لم يكن 171 قادرين على إعادة تلاوة الوصايا العشر وأن 27 منهم لم يعلم حتى من هو مؤلف صلاة الرب! (توماس 1971: 164)؛ وفي السنة التالية وجد المطران هوبر «حشوداً من رجال دين الأبرشيات الذين لا يعلمون من هو مؤلف صلاة الرب وأين يمكن أن توجد» (كولتون 1938: 158). أما في أوروبا القارية فقد اكتشف القديس فينسنت دو بول سنة 1617 أن راهبه المحلي لم يكن يعرف أي كلمة باللغة اللاتينية، ولا حتى كلمات الحل من الخطايا التي تقال بعد الاعتراف! (ديلومو 1977). وكذلك في سنة 1547 اكتشف بوفيو، رئيس أساقفة أبرشية بريينديزي-أوريا في جنوب إيطاليا أن معظم رهبانه «بالكاد قادرون على القراءة ولا يمكنهم فهم اللغة اللاتينية» (جينتايلكور 1992: 42).

إن حالة الجهل الديني هذه غير مفاجئة إذا عرفنا أنه «لم يكن هناك تقريباً أي مدارس كهنوتية» وبالتالي فقد كان معظم الرهبان «يتعلمون رؤوس الأقلام وبعض المبادئ السطحية للغة اللاتينية» كمتدربين عند «راهب لم يكن هو نفسه قد نال إلا القليل من التدريب والتعليم إن كان تلقاهما أصلاً». في القرن الخامس عشر رصد القديس بيرناردينو دو سيينا راهباً «لا يعرف إلا صلاة 'السلام عليك يا مريم' والتي كان لا يردد غيرها حتى في أثناء نصب القداس» (دافي 1987: 88). وقد أظهر إيمون دافي (1992) بفعالية جهل رجال دين الأبرشيات من خلال عرض محتوى أوائل «الكتب التمهيدية» التي كتبت لرجال الدين والتي بدأ توزيعها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ فقد

كتبت هذه الكتيبات باللغة المحلية وليس باللاتينية وكانت موجهة إلى أشخاص كانوا يخدمون في السلك الكهنوتي بالفعل ولكنها ظلت محدودة بأبسط جوانب العقيدة والممارسة، فتحتوي مثلاً على لائحات بسيطة بأسرار الكنيسة والخطايا التي ينبغي للناس أن يعترفوا بها، ومن الواضح لقارئها أن مسؤولي الكنيسة آنذاك كانوا يرون أن مقدار معرفة معظم رجال الدين الذين يخدمون في الأبرشيات بالدين في عقائده وممارساته أقل بكثير مما يعرفه اليوم أي تلميذ في العاشرة من عمره في المدارس الدينية!.

فإذا كان رجال الدين على هذا المقدار الكبير من الجهل، فينبغي لنا ألا نفاجأ إذا كان عموم الناس لا يكادون يفقهون شيئاً حتى عن أساسيات الدين المسيحي؛ في سنة 1215 قرر مجمع لاتيران أنه على جميع المسيحيين الكاثوليكين أن يقوموا بطقسي الاعتراف والمناولة مرة على الأقل كل سنة في موسم عيد الفصح، وكذلك تقدم بفكرة القيام بحملة كبيرة من التعليم الديني الأساسي لعموم المؤمنين؛ ومع حلول وقت مجمع لامبيث سنة 1281 استجاب المطارنة الإنجليز برسم هدف تعليم عموم الناس صلاة الرب وصلاة السلام على مريم وعقيدة الرسل، ثم تم توسعة البرنامج لاحقاً ليشمل الوصايا العشر وأعمال الرحمة السبعة والخطايا المميتة السبع (دافي 1992) وقد رسمت خطط شبيهة لتعليم العامة أمور الدين المسيحي في أوروبا كلها. لكن على الرغم من تواضع هذه الأهداف إلا أنه من غير المرجح أن يكون عدد كبير من العوام من غير طبقة النخبة المتعلمة قد تمكنوا من تحصيلها، خاصة وأن عدداً كبيراً من الرهبان لم يكن يعرف هذه المعلومات حتى يوصلها إلى غيره أصلاً. وكما عبر عن ذلك كولين موريس (1993: 232): «كان الجهل بمحتوى العقيدة الرسمي عاماً بين الناس»، ثم ذلك موريس مثالاً عن راهب قرية تمكن من تعليم الكثير من رعيته تلاوة صلاة الـ«أبانا» باللغة اللاتينية، ملاحظاً أن الرعية القروية لم يكن لديها أدنى فكرة عن المعنى الذي تتلوه (ولربما لم يكن لدى الراهب أدنى فكرة أيضاً!).

تشمل الأمثلة الأخرى على هذا الجهل عمليات الاستقصاء التي أجريت لعدد كبير من حوادث رؤية «أطياف دينية» (غالباً للسيدة مريم العذراء) في إسبانيا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. كشفت هذه التحقيقات أن معظم أعضاء الأبرشيات الذين كانوا يبلغون عن هذه الرؤى كانوا يجهلون ما الوصايا العشر أو الخطايا العشر المميتة، ولم يكن الأمر مجرد عجزهم عن تلاوتها باللغة اللاتينية، بل كانوا على جهل تام حتى بمحتواها، ومن الأمثلة النموذجية على ذلك رجل ادعى أنه رأى السيدة مريم عدة مرات، وخلال التحقيق الذي جرى معه سنة 1518 سئل إذا كان

يعرف ما الوصايا العشر والخطايا السبع المميتة «فأجاب بأنه لا يعرف أياً من هذه الأشياء لا في كليتها ولا جزءاً منها... وسئل إذا كان الكبر أو الحسد أو قتل رجل أو إهانة شخص بكلمات مسيئة كانت خطايا أم لا؛ وأجاب في كل مرة بأنه لا يعلم.؛ وأما حين سئل إذا كانت السرقة خطيئة فأجاب: فليحفظنا الرب، السرقة خطيئة كبيرة للغاية!» (في كريستيان 1981: 154).

كما أن علينا أن نلاحظ أنه وحتى حين كان الناس يذهبون إلى الكنيسة فكثيراً ما كانوا يذهبون رغماً عنهم وكانوا يتصرفون بشكل غير لائق في أثناء ذلك؛ وقد لاحظ المؤرخ البارز كيث توماس أنه في زمن العصر الوسيط المتأخر «كان من المشكل تحديد ما إذا كانت شرائح اجتماعية معينة من السكان [في بريطانيا] لديها ديانة من أي نوع»، ولكن وبالإضافة إلى ذلك «كان الكثير من الناس [الذين يذهبون إلى الكنيسة] يفعلون ذلك مع مقدار كبير من التردد».

أما حين كان عوام الناس يأتون إلى الكنيسة، وكثيراً ما كان هذا يحدث تحت الإجبار، وبحسب توماس فقد كانت تصرفاتهم فيها مشينة «إلى درجة أنها كانت تحول الطقوس الدينية إلى صورة مضحكة مشوهة عما كان ينوى أن تكونه»، وتدون لنا أعداد كبيرة من سجلات المحاكم الكنسية والمذكرات الكهنوتية كيف «قام بعض الناس بالتصارع والازدحام للجلوس على المقاعد، ووكز الأشخاص الجالسين بجوارهم، والتنحنح والبصاق، والقيام بأعمال النسيج، وإبداء الملاحظات الفظة أو إخبار النكات أو النوم أو حتى إطلاق النار من المسدسات في أثناء حضورهم في الكنيسة»، بل حتى حفظت لنا سجلات الكنيسة قضية رجل في كامبريدجشاير حول إلى المحكمة بتهمة إساءة الأدب في الكنيسة سنة 1598 نتيجة «ضراطه الكريه للغاية وخطاباته اللاذعة الساخرة» مما أدى «إلى شعور عام بالمهانة بين الناس الطيبين والسعادة والضحك بين الأشرار» (توماس 1971: 159-162). يستحيل في يومنا هذا على رجل يطلق «ضراطاً كريهاً للغاية» أن يحظى بهتافات مؤيدة له من قسم من حضور كنيسة بريطانية حتى لو ترافق هذا مع إطلاقه خطابات ساخرة ولاذعة!

ومن المؤشرات ذات الدلالة على تلك الأزمنة هي أن الناس كانوا كثيراً ما يجتمعون بانتظام وشوق في الكنيسة لأداء نشاطات غير دينية أبداً، فقد دان رئيس أساقفة فلورنسا تصرفات الفلاحين التوسكانيين في أبرشيته لأنهم كانوا «في بعض الأحيان يرقصون ويتقافزون ويغنون مع النساء في الكنائس نفسها» (في كولتون 1938: 193)، وقد شهدت العصور المتعاقبة دفقاً من الشكاوى والتهديدات الموجهة نحو أبرشيات محلية وحتى نحو المسؤولين عن الكاثدرائيات ليوقفوا استخدامها كأسواق مغلقة أو لتخزين المحاصيل الزراعية أو حتى لإيواء المواشي. في أنجلترا

وحدها مثلاً شهدت المدة ما بين 1229 و1367 «احتجاجات أسقفية ضد عقد الأسواق... في الكنائس» (كولتون 193: 189).

وفي خلاصة مسحه الحياةَ الدينية الشعبية في إيطاليا في أثناء القرن الثالث عشر، اعترض أليكساندر موراي على «فكرة عصر الإيمان» (1972: 83)، وبدلاً من ذلك أشار (1972: 106) إلى أن «الرهبان لم يكونوا أشخاصاً معتادين في عصر غريب، بل كانوا أشخاصاً غريبين في عصر معتاد. وكانت حياتهم الطفيلية تشكل لغزاً دائماً لمعاصريهم، وكانوا أقلية صغيرة، وكما قال الراهب جيوردانو: 'العذارى قلائل، الشهداء قلائل، والوعاظ قلائل'».

بالطبع فقد كانت هناك نوبات دورية من الحماسة الدينية في العصور الوسطى، خاصة حين تبرز حركات طائفية جديدة مثل الولدينيسية والكاثاريين الذين اجتذبوا عدداً كبيراً من الأتباع (لامبرت 1992)، لكن وكما أوضحت في مكان آخر فلا يمكننا أن نتوقع هذه النوبات في أماكن تكون فيها المؤسسات الدينية التقليدية قوية، بل في الأماكن التي تشيع فيها مشاعر عدم الاكتراث بالدين والبعد عنه (ستارك 1996أ، 1996ب). وما أعنيه هنا هو أن شيوع حركات التمرد الديني في القرون الوسطى ليست إلا دليلاً إضافياً على الصور المعتادة حول المشاركة العامة في الدين المنظم المؤسساتي.

بعد خروج أوروبا من القرون الوسطى، لا يبدو أن المشاركة الدينية تحسنت، ما تحسن هو الإحصائيات حول السلوكيات الدينية. يمكننا أن نجد أفضل هذه الإحصائيات في التقارير التي كتبها الأساقفة الأنغليكانيون بعد رحلات زيارة مطولة لأبرشياتهم؛ وهكذا سجلت الزيارات الأبرشية في أوكسفود أنه في سنة 1738 اجتذب مجموع 30 أبرشية في أوكسفوردشاير 911 ممارساً للطقوس في الأعياد الأربعة الكبرى: الفصح والصعود والعنصرة والميلاد؛ وقد كان هذا المجموع أقل بكثير من 5 في المائة من مجموع سكان هذه الأبرشيات. وقد أظهرت تقارير زيارات أخرى معدلات متدنية مماثلة في أثناء بقية القرن الثامن عشر (كاري والجميع؛ 1977)، فبحسب ما وثقه بيتر لازليت (1965) في قرية إنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر لم يتجاوز عدد الحضور 125 من 400 شخص بالغ فيها، ومن بعد ذلك وثق «أعداد حضور أصغر بكثير» في قرى أخرى. ما لا يصدق في عمل لازليت الذي أشرنا إليه (والذي سماه: العالم الذي فقدناه، «The World We have Lost»[1]) هو أنه استخدم هذه البيانات لإثبات الإجماع على الإيمان في تلك الحقبة؛ ولكن

[1]- وقد كتب فيه أيضاً: «جميع أسلافنا كانوا مؤمنين مسيحيين طوال الوقت»!

لو صدرت هذه الإحصاءات في القرن العشرين لكانت استخدمت مراراً وتكراراً كدليل على توجه واسع نحو العلمنة!

إذا ما استخدمنا سنة 1800 كالسنة الفاصلة بين ذلك العالم المفقود وحقبتنا المعاصرة، فخلاف المتوقع ازدادت نسبة الأشخاص الأعضاء في كنيسة ما في بريطانيا بشكل كبير اليوم عن ذلك الزمن؛ ففي سنة 1800 لم ينتم إلا 12% من السكان البريطانيين إلى رعية دينية محددة، ومع حلول سنة 1850 كانت النسبة قد ازدادت إلى 17%، ومن بعد ذلك استقرت على ذلك، فقد كانت النسبة هي نفسها سنة 1990 (ستارك وأياناكوني 1995). في عمل مارك سميث (1996) المتميز في إعادة بناء الصورة الحقيقية للمشاركة الدينية في مجتمعين بريطانيين هما أولدهام وسادلوورث وجد أنه لم يكن هناك أي تغير يذكر في المدة الممتدة بين 1740 و1865، وهي الحقبة التي شهدت توجهاً حاداً نحو التصنيع. كما سنبين فقد أعاد أياكوني بدوره (1996) بناء سلسلة زمنية تظهر تراجعاً طفيفاً في نسب الحضور في الكنائس في بريطانيا خلال القرن العشرين، لكن أي نتيجة قد تنبني على هذا الاكتشاف يناقضها عدم وجود أي تراجع مماثل في معظم الدول الأوروبية الأخرى من ناحية، وكذلك ومن ناحية أخرى الدراسات الحديثة التي تقترح وجود ارتفاع في المشاركة في حضور الكنائس مؤخراً في أحياء المدن البريطانية التي يقطنها أناس من الطبقات الدنيا والتي لطالما تميزت بانخفاض معدلات الحضور فيها (جي سميث 1996). أما نظريتي حول «السوق» الدينية والتي بنيتها في أعمال لي نشرتها سابقاً (ستارك 1985، 1998ب، ستارك وأياكوني 1993، 1994؛ فينكه وستارك 1988، 1992) فتتوافق مع التنوع الديني: مع ازدياد التدين وكذلك مع تناقصه، بل إن توقعاتها المعتادة هي بوجود مستويات مستقرة نسبياً من الالتزام الديني في المجتمعات؛ أما الطرح العلماني فلا يتفق لا مع استقرار هذه المستويات ولا مع زيادتها، ولا يمكن لها أن تقدم أي تسويغ لتقارير مثل تلك التي تقدم بها غابرييل لابرا (1963) والتي تظهر أن الكاثوليكيين الفرنسيين اليوم يشتركون دينياً طوعاً وبشكل أكبر ومع فهم أفضل بكثير لما يفعلونه مما كان الوضع عليه قبل قرنين من الزمن.

تشير الأدلة بوضوح إلى أن المزاعم حول انحسار كبير في المشاركة الدينية في أوروبا مبنية على تصورات مبالغ فيها بشدة حول التدين في الماضي، قد تكون المشاركة اليوم متدنية في الكثير من الدول، ولكن هذا ليس بسبب التحديث، ولذلك فإن الطرح العلماني غير ذي أهمية في هذا السياق. لكن ماذا عن الأوقات الأكثر حداثة، فلربما كان منظرو العلمنة متسرعين في توقعاتهم؟

فكما قلنا من قبل: تمكن لورنس أياكوني (1996) من استخدام بيانات المسح لإعادة بناء تصور حول معدلات الحضور في الكنائس في 18 دولة معظمها أوروبية بداية من سنة 1920. في 15 من 18 دولة لم يجد أياكوني أي دليل حتى على تغير طفيف يتوافق مع تكهنات الطرح العلماني، وكانت الاستثناءات الوحيدة لهذا هي ألمانيا الشرقية وسلوفينيا وبريطانيا حيث كانت الاتجاهات نحو الأسفل بحيث تتفق مع تكهنات الطرح العلماني. لكن كما أسلفنا فإن هذا التوجه البريطاني قد تغير وعاد إلى الارتفاع، أما الانحسار في ألمانيا الشرقية وسلوفينيا فلم يبدأ إلا بعد فرض أنظمة شيوعية عليهما.

إذن، فلا عجب من انزعاج المؤرخين الدائم من «علماء الاجتماع أصحاب الأذهان غير المتناغمة مع حركة التاريخ» والذين تشبثوا بأسطورة «التقوى الأوروبية المفقودة»، ولا عجب من شكواهم من علماء الاجتماع بأنهم «لم يكونوا عادلين مع حجم عدم الاكتراث والنزعات الهرطوقية واللاأدرية والتي لطالما وجدت في أوروبا وانتشرت فيها قبل حلول عصر الثورة الصناعية بكثير» (توماس 1971: 171) وكما عبر أندرو غريلي (1995: 63) بوضوح عن الأمر: «لا يمكن لزوال الديانة المسيحية من أوروبا أن يحدث... لأن تحول أوروبا إلى الديانة المسيحية لم يحدث أصلاً. أوروبا المسيحية لم توجد قط!»

الفشل في التحول إلى الديانة المسيحية

تثير عبارة غريلي سؤالاً في غاية الأهمية: لماذا لم يتحقق تحول أوروبا إلى الديانة المسيحية؟ في بداية القرن الرابع الميلادي كان الديني المسيحي حركة جماهيرية انتشرت بسرعة في أرجاء الإمبراطورية الرومانية، ومع حلول منتصف ذلك القرن كانت معظم شعوب أوروبا قد اعتنقت ذلك الدين (ستارك 1996أ)، فماذا حدث بعد ذلك؟ لا يخرج فشل الكنيسة في بداياتها لتحويل الأطراف الخارجية من الإمبراطورية وبقية أوروبا إلى المسيحية عن نموذج السوق في التدين (ستارك 1985؛ ستارك وأياكوني 1994؛ ستارك 1998ب). الدين المسيحي الذي انتصر في روما كان حركة اجتماعية جماهيرية في بيئة شديدة التنافس، ولكن المسيحية التي شاعت في أوروبا لم يتحول إليها معظم أبناء القارة إلا بشكل اسمي في أفضل الظروف، وقد قامت على كنيسة مؤسساتية تدعمها الدولة تحاول مد سلطانها ليس عبر توجيه البعثات التبشيرية إلى عموم الناس، بل من خلال تعميد الملوك (ديفيز 1996: 275) ومن بعد ذلك تحويلهم إلى قديسين قوميين (فواتشيز 1997). بعبارة أخرى: كانت المسيحية التي سادت في أوروبا مزيجاً مرقعاً متقن التفاصيل يتألف من كنائس الدولة التي

رضيت بولاء النخب لها وبفرض متطلبات رسمية لضمان الطاعة والامتثال دون بذل أي مجهود ثابت لتحويل الجماهير من الفلاحين إلى الديانة (دافي 1987؛ غريلي 1995). فليس الأمر إذاً هو أن كنائس الدولة في إسكندنافيا وأوروبا الشمالية تفتقر حالياً إلى الحافز والطاقة لملء معابدها بالناس، بل إن الأمر دائماً كان كذلك؛ فقد كان تحويل إحدى ممالك شمال أوروبا إلى المسيحية في الماضي لا يتطلب إلا تعميد النبلاء واعتراف الدولة رسمياً بسلطة الكنيسة الدينية واستقلالها. وقد ترك هذا مسألة توجيه البعثات التبشيرية لتحويل الجماهير إلى الديانة لرجال دين يستمدون سلطتهم الروحية من مؤسسة الكنيسة والدولة وباستقلال تام عن رفض الجماهير لهم أو قبولهم، مما أدى إلى افتقاد متوقع للنتائج الملموسة بين الجماهير.

وقد أصبح بالفعل الفساد والكسل بالإضافة إلى الصراع على السلطة والطاعة المفروضة بحد السيف هي السمات التي تميزت بها الحركة المسيحية في القرن الرابع؛ أي مباشرة بعد أن أصبحت ديانة الدولة الرسمية (جونسون 1976). وخلاف الوهم السائد بين الكثيرين، لم يتسبب اعتناق قسطنطين الدينَ المسيحي بانتصار هذا الدين، بل كان أول الخطوات وأهمها نحو الإبطاء من تقدمه وتفريغه من حيويته وتشويه رؤيته الأخلاقية؛ إذ إن معظم الشرور التي ارتبطت مع المسيحية الأوروبية منذ القرون الوسطى ترجع إلى تحول هذا الدين إلى مؤسسة.

يعطينا تاريخ «تحول» إسكندنافيا إلى المسيحية دليلاً على هذا التوجه، فقد كانت الدنمارك أول دولة «مسيحية» في الشمال بعد أن تراوحت مواقف سلسلة من ملوكها تجاه المسيحية بين القبول والرفض وعدم الاكتراث، بعد ذلك في سنة 1016 توج مسيحي ملتزم هو الملك كانوت العظيم ملكاً على البلاد (سوير 1982؛ رويزدال 1980؛ جونز 1968؛ بروندستيد 1965). تُعدّ هذه السنة اليوم هي التاريخ «الرسمي» لتحول الدنمارك إلى المسيحية، لكن معظم المؤرخين لا يساوون بين هذا التاريخ وتاريخ تحول الشعب الدنماركي إلى المسيحية إذ قالوا إن ذلك لم يحصل إلا «تدريجياً» (بروندستيد 1965: 310)، كما أنهم يبدون ملاحظتهم أن تحول الملوك هذا «لم يكن قط نتيجة مطالب شعبية» (سوير 1982: 139).

بعد ذلك جاء «تحويل» النرويج إلى المسيحية، فحين استولى رجل قد تربى في إنجلترا واعتنق المسيحية هو أولاف تريغفاسون على عرش البلاد سنة 995، حاول تحويل البلاد بالقوة، وقتل بعض من عارضه وحرق ممتلكاتهم؛ لكن إجراءاته القمعية هذه وغيرها أثارت ما يكفي من المقاومة لحكمه بحيث تعرض للهزيمة في معركة سفولدر (في حوالي السنة 1000 ميلادية) حيث مات

خلال المعركة. بعد ذلك بخمس عشرة سنة غزا أولاف هارالدسون –الذي تعمد في فرنسا- النروج واستخدم هو أيضا الحديد والنار في محاولة لفرض الديانة المسيحية، واستثار هو أيضاً كراهية واسعة أدت إلى ثورة دفعت به إلى الهروب إلى المنفى. لكنه لم يستسلم وحاول العودة على رأس جيش حشده في كييف، ولكنه انهزم وقتل في معركة ستيكلستاد سنة 1030. على الرغم من هذا التاريخ المثير للجدل حولته الكنيسة إلاّ القديس أولاف ونسب إليه فضل تحويل النرويج إلى الديانة المسيحية، لكن ما فعله في الحقيقة لم يتجاوز كونه إعادة فرض سياسات التعصب التي سنها الأولاف السابق له (سوير 1982؛ جونز 1968).

أما تحول آيسلندا فقد تبع النمط ذاته إذ بسط كل واحد من الأولافين النرويجيين جهوده إلى فرض التحول إلى المسيحية على المستعمرة النرويجية آيسلندا. في اجتماع في آلثنغ حوالي سنة 1000 ميلادية استسلم الآيسلنديون للضغوط النرويجية واعتمدوا قانوناً ينص على أن «جميع الناس عليهم أن يصبحوا مسيحيين، وأي واحد على هذه الأرض لم يتلقَّ التعميد يجب أن يعمد». ولكن القانون استمر لينص على التالي: «يمكن للناس أن يضحوا للآلهة القديمة في منازلهم الخاصة» وعلى الرغم من أن الوثنية حظرت لاحقا إلا أن جوانب كثيرة منها لا تزال باقية مع الآيسلنديين حتى يومنا هذا، ولم يؤد تحولهم إلى الديانة المسيحية إلا إلى أدنى درجات المشاركة في الكنيسة.

ظل البلاط السويدي وثنياً حتى القرن الثاني عشر، وكذلك الفنلندي فقد ظل رسمياً وثني العقيدة حتى القرن الثالث عشر (سوير 1982؛ بروندستيد 1965)؛ ومما يكشف مقدار عدم الاكتراث ببذل أي مجهود لتحويل عموم الناس إلى الدين المسيحي حقيقة أنه لم يتم حتى إرسال أي مبشرين إلى منطقة لابي شمال النرويج والسويد إلا في منتصف القرن السادس عشر (بولدوين 1900) وفي الواقع فإن الوقت الحقيقي الذي بدأ فيه اضمحلال الوثنية في إسكندنافيا ليس واضحاً، وفي حالة آيسلندا لدينا أسباب وجيهة تدفعنا إلى القول إن الوثنية لم تضمحل فيها بالكلية أصلاً (سوير وسوير 1993). كتب آدام فون بريمن -المبعوث المسيحي الشهير إلى إسكندنافيا- مطولاً حول طقوس وثنية شملت أضحيات بشرية تم إجراؤها في معابد وثنية باذخة في أوبسالا في السويد في القرن الحادي عشر (جونز 1968؛ بروندستيد 1965). بل ويبدو وأنه كان من المعتاد بالنسبة إلى أهل شمال أوروبا أن «يعتنقوا المسيحية» فقط من خلال إدخال السيد المسيح وعدد من القديسين المسيحيين (وخاصة أولاف) ضمن مجمع آلهتهم، ولذا نجد مكتوباً في كتاب «لاندنامابوك» (Landnumabok) الآيسلندي أن «هيلغي النحيل كان مختلطاً في عقيدته، فقد كان يؤمن بالسيد

المسيح ولكنه كان يتضرع إلى ثور في مسائل السفر في البحر وأوقات الحاجة الشديدة» (في بروندستيد 1965: 306). لاحظ يوهان برونستند (1965: 307) أن «تغيير الآلهة عند نخبة مجتمع ما قد يحصل بسهولة كافية، ولكن الاتجاه نزولاً في المجتمع بهذا التغيير قد يلاقي مقاومة طبيعية» ويقترح بروندستيد أن تحويل إسكندنافيا إلى الدين المسيحي «لم يحدث إلا حين استولت الديانة المسيحية على الخرافات والاستخدامات الدينية الوثنية القديمة وسمحت لها بالاستمرار في الحياة تحت مظاهر جديدة». وهكذا نرى أن الديانة المسيحية الشعبية التي برزت آخر الآمر كانت توليفة غريبة تشمل الكثير من التقاليد والاحتفالات الوثنية التي لم تحول إلى الدين المسيحي إلى تحت ستر رقيق لا يكاد يغطي أصلها القديم (ديفيز 1996)، وكانت النتيجة كما أشار أندرو غريلي (1996: 66) أن الالتزام المسيحي في شمال أوروبا لم يكن قط عميقاً بما فيه الكفاية ليجتذب حضوراً جماهيرياً واسعاً «ولا عميقاً كفاية ليصمد أمام تغير انتماء قادتهم السياسيين الديني خلال مرحلة الإصلاح الديني، والذي كان يحصل في بعض الأحيان ذهاباً وعودة عبر خطوط دينية متنوعة».

من السهل علينا أن نظهر نقاط غريلي بشكل كمي، وقد بدأت بست عشرة دولة من أوروبا الغربية[1]، وفي كل واحدة قمت بحساب عدد القرون التي مرت منذ تحولها المفترض إلى المسيحية (20 ناقص القرن) حيث تروا‌حت النتائج بين 16 في إيطاليا و7 في فنلندا (ديفيز 1996؛ باريت 1982؛ سوير 1982؛ رويزدال 1980؛ شيبرد 1980؛ جونز 1968؛ بروندستيد 1965). هذا المتغير مبني على الافتراض بأنه كلما كانت عملية التحول إلى المسيحية متأخرة أكثر كان الدين في هذا البلد سطحياً أكثر. بعد ذلك وعند الالتفات إلى مسح القيم العالمية لسنة 1990-1991، صنعت متغيراً على أساس معدل الحضور في الكنائس وكما توقعت تبين أن مرحلة التحول إلى المسيحية لها علاقة كبيرة بنسب الحضور في الكنائس (0. 73). وبالطريقة ذاتها فمن المعايير القابلة للتصديق لحساب مدى اشتراك الدول في حركة الإصلاح الديني البروتستنتي (بما أن معظم الدول الحديثة شملت الكثير من المناطق التي كانت تعتبر دولاً مستقلة في القرن السادس عشر) هو المقارنة بين نسبة الكاثوليكيين فيها مع طول مدة تحولها إلى المسيحية لنجد العلاقة المباشرة بين الأمرين كبيرة جداً (0. 89).

[1]- القرون التي يفترض أن تكون كل واحدة منها قد تحولت إلى المسيحية: النمسا (التاسع)، بلجيكا (السابع)، الدنمارك (الحادي عشر)، فنلندا (الثالث عشر)، فرنسا (السادس)، ألمانيا (التاسع)، آيسلندا (الحادي عشر)، إيرلندا (الخامس)، إيطاليا (الرابع)، هولندا (الثامن)، النرويج (الحادي عشر)، البرتغال (الرابع)، إسبانيا (الرابع)، السويد (الثاني عشر)، سويسرا (الثامن).

التدين الذاتي الشخصي

لطالما كان ستيف بروس من جامعة أبردين من أشد مناصري الطرح العلماني استماتة، ولكن حتى هو اعترف مؤخراً بأنه ومن حيث المشاركة المنتظمة فإن عصر الإيمان الذهبي لم يوجد قط؛ بل وقد اقترح أيضاً (1997: 674) بأن كنائس العصور الوسطى لم تكن مهتمة كثيراً باستجلاب الناس لحضور القداس «كما هو واضح من عمارة الكنائس وأشكال الطقوس المقدمة فيها». ولكن بدلاً من أن يستسلم بروس ويتخلى عن طرح العلمنة ادعى الآن أن عصر تدين القرون الوسطى الذهبي كان في الواقع ذاتياً وشخصياً، وأن الناس اعتنقوا بقوة معتقدات غيبية سواء أكانت مسيحية أم تنتمي إلى أي ديانة أخرى. وبعبارة أخرى: يدعى بروس أنه حتى لو كانت الجماهير في القرون الوسطى لا تذهب إلى الكنيسة إلا نادراً فإن علينا أن ننظر إلى معظم الناس في تلك الحقبة على أنهم متدينون؛ لأنهم كانوا على المستوى الشخصي يؤمنون بشيء ما.

أنا أتفق مع هذا، فعلى ما يبدو قد كان لدى معظم الناس في القرون الوسطى معتقدات دينية حتى لو كانت مبهمة بعض الشيء وتشمل عناصر من السحر وعبادة الأرواح الطبيعية بقدر ما تشمل عناصر من الدين المسيحي، ولذا فإن علينا أن نعتبر هذه المجتمعات في عقيدتها، إن ليس في ممارستها، مجتمعات دينية (أنظر: دافي: 1993) لكن علينا أن تذكر أن نسبة كبيرة من الناس في أوروبا القرون الوسطى كانوا لا يأخذون معتقداتهم الدينية بالكثير من الجدية. كذلك علينا ألا ننسى أن عدداً كبيراً -ربما لا يقل عن العدد الموجود اليوم- من الناس رفض المعتقدات الدينية جملة وتفصيلاً كما عبر فرانكلين باومر (1960: 99) عن ذلك بقوله: «بخلاف المعتقد السائد، كان هناك الكثير من النزعات الشكوكية في القرون الوسطى، وبعضها كان متطرفاً بالفعل!» ويمكننا أن نرى من خلال عبارات التجديف على الآلهة المكتوبة بالغرافيتي على جدران بومبي أن الأمر ذاته ينطبق على الحقبة الإغريقية-الرومانية (مكالين 1981؛ ستارك 1996 أ).

على الرغم من ذلك فأنا أفترض أيضاً أن الإيمان كان واسع الانتشار، وأفسر شيوع المعتقدات الدينية على أنها تمثل طلباً محتملاً للديانة المنظمة في مجتمعات الناس في ذلك الوقت، وهي إمكانية كانت تتطلب موزعين عدائيين مثل الولدينيسيين كي يشغلوه؛ ولكن بدلاً من الرجوع إلى تقوى الماضي لنستخدمها بوصفها علامة نقارنها كي نظهر من خلالها مدى العلمنة التي وصلت إليها أوروبا العصر الحاضر فإن الملاحظة نفسها تنطبق وبالقوة ذاتها اليوم؛ فمع أن معدلات المشاركة الدينية في أوروبا أقل بكثير من الولايات المتحدة إلا أن الفروقات تصغر كثيراً حين

تصبح المقارنة على أساس معايير الإيمان الشخصية (ستارك وأيانوكوني 1994؛ ستارك 1998ب).

لم نكن أنا ورفاقي أول من لاحظ هذا الأمر، إذ يوجد الكثير من الأدب البحثي البريطاني حول ما تشير إليه غريس ديفي (1990أ؛ 1990ب؛ 1994) بـ:«الاعتقاد دون الانتماء». في زيادة أخيرة على هذا الأدب لخص كل من مايكل وينتر وكريستوفر شورت (1993: 635، 648) الأمر بقولهما: «الأمر الواضح هو أن معظم عمليات المسح حول المعتقدات الدينية في شمال أوروبا تظهر استمرار معدلات عادية من الإيمان بوجود الله وبعض أركان العقيدة المسيحية العامة من ناحية ومستويات متدنية من الحضور إلى الكنائس من ناحية أخرى»؛ ثم أضافا أن بحثهما «كشف عن مستوى من العلمنة مفاجئ في تدنيه النسبي» – ولربما كان هذا هو سبب تجنب علماء الاجتماع الأوروبيين الآخرين للاقتباس من بحثهما؛ لكن تظل النتائج التي توصلا إليها صحيحة: لا تزال مستويات التدين الشخصي عالية في دول لطالما أشير إليها كأمثلة للعلمنة وأماكن في العالم زعم علماء الاجتماع أن الناس فيها قد وصلوا إلى درجة من النضج لم يعودوا فيها بحاجة إلى الدين أبداً. وقد يكون من المفيد لنا أن نتفحص مثالاً واحداً بتفصيل أكبر.

لأن آيسلندا تستخدم كأول دولة على الأرض وصلت إلى علمانية كاملة (أو شبه كاملة) (أنظر: تومسون 1980) فقد يكون من المناسب أن نبدأ باختبارها. يظن الكثيرون أن علو مستوى العلمنة في آيسلندا أمر بدهي على أساس الكنائس الفارغة، إذ لا يحضر إلى 2% من الشعب الآيسلندي إلى الكنائس أسبوعياً؛ لكن العمل الميداني الواسع الذي قام به ويليام سواتوس (1984) أظهر أنه ثمة مستويات عالية من «التدين في المنزل» في آيسلندا اليوم بالإضافة إلى مستويات عالية من التعميد، كما أن حفلات الزفاف كلها تقريباً تحدث في الكنيسة. وحتى فيما يتعلق بأمر الوفاة فإن الإشارة إلى «الخلود الشخصي» أمر معتاد في سطور النعي التي يكتبها صديق مقرب للشخص المتوفى في الجريدة. إذا أخذنا هذه الظواهر الاجتماعية بعين الحسبان فلن نتفاجأ حين نعلم أن عمليات مسح القيم العالمية التي أجريت سنة 1990 تظهر أن 81% من سكان آيسلندا يعبرون عن ثقتهم بالحياة بعد الموت، و88% يعتقدون أن الإنسان له روح، بل وتجد أن 40% منهم يؤمنون بتناسخ الأرواح. أما حين سئل الناس الذين غطاهم المسح: «هل تصلي لله خارج إطار الطقوس الدينية؟» أجاب 82% أنهم يفعلون ذلك في بعض الأحيان، وقال واحد من أربعة أشخاص أنهم يفعلون ذلك كثيراً. بالإضافة إلى ما سبق، فلم تتجاوز نسبة الأشخاص الذين قالوا إنهم «ملحدون عن قناعة ويقين» إلا 2. 4% من مجموع الآيسلنديين، وهذا دون ريب ليس ما يعنيه المنظرون حين

يشيرون إلى «مجتمع تسوده العلمانية». كذلك فمن البين مما سبق أن أربعة من عشرة أشخاص في آيسلندا يؤمنون بتناسخ الأرواح، وعلى هذا أن يذكرنا بأن نظرية العلمنة لم تك قط محصورة بالديانة المسيحية لأن الإيمان بالغيبيات له صلة وثيقة للغاية بالإيمان بجميع أوجهه وضروبه، وحتى نقلة هائلة من الإيمان بيسوع إلى الإيمان بالإلاهة الهندوسية كالي لا يعني توجهاً نحو العلمانية. ومما يستحق الملاحظة في هذا السياق أن النزعة الروحانية واسعة الانتشار في آيسلندا، وقد امتد رواجها حتى بين كبار المثقفين والأكاديميين (سواتوس وغيسورارسون 1997)؛ وفي ضوء هذه البيانات تبدو المزاعم بأن آيسلندا هي أو دولة حققت العلمانية الكاملة أو شبه الكاملة سخيفة لا تقل في سخافتها عن المزاعم التي راجت يوماً ما بين اليساريين الغربين بأن الشيوعية الحقيقية على وشك أن تتحقق في الصين تحت قيادة ماو تسي تونغ.

الدين والعلم

إذا كان للعلمانية أن تظهر بالكامل في مكان ما فلا بد أن يكون ذلك بين العلماء! في دراسة سابقة قمت بها أنا وزملائي تفحصنا أدلة تشير إلى أن التعارض بين العلم والدين ليس إلا محض خيال وأن العلماء ليسوا غير متدينين بشكل ملحوظ وأنهم لا يقلون قابلية لحضور الكنيسة عن عموم الناس. ومما يزيد هذه النقطة توكيداً هو حقيقة أنه بين الأكاديميين الأميركيين كلما كان مجالهم أكثر علمية كانت نسبة من يرون أنفسهم متدينين أعلى؛ فعلى سبيل المثال وجدنا أن إمكان أن يعرّف أحد علماء الفيزياء والطبيعية –وبما في ذلك علماء الرياضيات- نفسه على أنه «شخص متدين» هو أكثر من ضعف هذه الإمكانية ضمن الأنثروبولوجيين وعلماء النفس (ستارك وزملاؤه 1996، 1998). لكن؛ أليس بعض العلماء من أمثال ريتشارد دوكينز وكارل سيغان ملحدين متشددين إلى درجة أنهم ألفوا كتباً لغاية تكذيب الأديان من جذورها؟ بالطبع! لكن مما يستحق الملاحظة أيضاً هو أن معظم هؤلاء –من أمثال دوكينز وسيغان- يعتبرون هامشيين ضمن مجتمع العلماء نتيجة عدم قيامهم بأي عمل علمي ذي قيمة، وثمة حقيقة حتى أهم من هذه وهي أن علماء اللاهوت (أنظر كابيت 1997) وأساتذة العلوم الدينية (أنظر ماك 1996) يشكلون مصدراً أكثر خصباً للأعمال الشعبية الرائحة حول الإلحاد.

نشرت مجلة الطبيعة (Nature) مؤخراً بيانات سلسلة زمنية مذهلة حول معتقدات العلماء؛ ففي سنة 1914 أرسل عالم النفس الأميركي جيمس لوبيا استبيانات إلى عينة عشوائية من أشخاص مذكورين في «رجال علم أمريكيين»، وقد طلب من كل واحد منهم في الاستبيان أن يختار إحدى

العبارات التالية «فيما يتعلق بالإيمان بالله» (والكتابة المائلة هي في أصل الاستبيان):

أؤمن بإله يمكنني أن أصلي له متوقعاً أن أتلقى إجابة منه، وأعني أكثر من تأثير الصلاة النفسي الشخصي.

لا أؤمن بالإله كما هو معرف أعلاه.

ليس لدي عقيدة محددة فيما يتعلق بهذا السؤال.

لقد كانت معايير لويبا فيما يتعلق بالإيمان بالله صارمة إلى درجة أنها ستستثني الكثير من رجال دين «التيار العام»، وواضح أنه كان يتعمد ذلك[1]؛ فقد كان يريد أن يثبت أن رجال العلم ليسوا متدينين. لكن لويبا صدم حين وجد أن 41. 8% من عينته من العلماء البارزين اختاروا الخيار الأول، متخذين الموقف الذي قد يعتبره الكثيرون «أصولياً»؛ وكذلك اختار 41. 5% آخرون الخيار الثاني (والذي اعترف لويبا أنه يعني أن الكثير منهم من غير شك يؤمنون بإله لكنه ذو صفات أقل فاعلية في العالم)، ولم تتجاوز نسبة من لم يتخذ موقفاً محدداً من القضية 16. 7%. لا شك بأن هذه النتائج لم تكن ما يتوقعه لويبا ويأمل في حدوثه ولذلك ركز أشد التركيز على حقيقة أن المؤمنين «الأصوليين» ليسوا هم الأكثرية، ومن ثم تابع ليعبر عن ثقته بالمستقبل زاعماً أن هذه البيانات تظهر رفضاً «للعقائد الدوغمائية الأصولية - وهو رفض يبدو أنه سيمتد بموازاة انتشار العلم والمعرفة» (1916: 280).

في سنة 1996 كرر كل من إدوارد جاي لارسون ولاري ويتهام (1997) تجربة لويبا بحذافيرها ليجدوا في أيامهم أن 39. 3% من العلماء البارزين اختاروا الخيار الأول -وهذا ليس اختلافاً هائلاً عن 41. 8% الذين اختاروه سنة 1914- وفي هذه المرة اختار 45. 3% الخيار الثاني، بينما اختار 14. 5% الخيار الثالث. وهكذا نرى أنه وخلال 82 سنة وبكامل معنى الكلمة لم يحدث أي انحسار في الإيمان بالإله بين العلماء! يا لها من علمنة!

[1]- في عينة من رجال الدين البروتستنت في كاليفورنيا تم انتخابها سنة 1968 وجدنا أن فقط 45% من كهنة «كنيسة يسوع الموحدة» قادرون على قبول العبارة: «أؤمن حقاً بوجود الإله وليس لدي أي شك حول ذلك» (ستارك والجميع 1971). أما بين المثوديين فلم تتجاوز النسبة 52%. علينا أن نلاحظ أن هذه العبارة أقل صرامة بكثير من تلك التي استخدمها لويبا إذ إن رجال الدين لديهم حرية أكبر في تعريف الإله بالطريقة التي يريدونها. علينا أن نلاحظ أيضاً أن معظم من غطتهم هذه العينة من رجال الدين كانت لديهم شكوك حول ألوهية السيد المسيح، ولذا فإن علينا أن نفترض بأنهم يؤمنون بتصور أبعد وأكثر إبهاماً حول الإله، لا الإله الشخصي الذي يستمع إلى الصلوات ويستجيب لها.

الصحوات الشرقية

كان لانهيار الاتحاد السوفيتي الكثير من التبعات المذهلة، وليس أقلها كشف الفشل الذريع الذي منيت به أجيال متتابعة من الجهود المكرسة لجعل الإلحاد العقيدة السائدة في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي السابق، وكما عبر أندرو غريلي (1994: 253) عن ذلك إذ كتب: «لم يسبق في تاريخ الإنسان أن بذل أحد مجهوداً منسقاً كهذا ليس فقط لمحو دين ما، بل لمحو كل أثر لدين... كانت الشيوعية الإلحادية تتصور نفسها على أنها تدفع إلى الأمام عملية علمنة لا مناص منها سيختفي الدين على أثرها عن وجه الأرض بالكلية – وهي العملية نفسها التي يتعبرها الكثير من علماء الاجتماع الدوغمائيين 'ركناً عقائدياً' وإن كان ذلك بصورة ألطف وأقل تطرفاً من الشيوعيين».

ولكن ما النتائج؟ لا يزال عدد الملحدين قليلاً لا يزيد عن نسبة الملحدين في أي بلد في أوروبا الغربية ناهيك عن الولايات المتحدة؛ في أغلب هذه البلاد لا يزال معظم الناس يصلون، ومع حلول سنة 1990 كان مستوى الحضور في الكنائس قد عاد بالفعل إلى مستويات قريبة من مستويات الحضور في أوروبا الغربية ولا تزال هذه المستويات ترتفع كما يحصل مع جميع أشكال التدين الأخرى. في هنغاريا مثلاً ارتفع مستوى الحضور في الكنائس من 16% سنة 1981 إلى 25% سنة 1991، بينما تراجع مستوى الذين لا يحضرون إلى الكنيسة إلا مرة في السنة أو أقل من 62% إلى 44%. وفي الوقت ذاته تراجعت نسبة الهنغاريين الذين يقولون عن أنفسهم إنهم ملحدون مقتنعون من 14% إلى 4%. في روسيا أجاب 53% من الأشخاص الذين شملهم مسح سنة 1991 بأنهم ليسوا متدينين، ولكن خلال خمس سنوات فقط تراجع هذا المعدل إلى 37%.

بجميع المعايير، يمكننا القول بيقين إن صحوات دينية كبرى تحصل الآن خلال الأيام الأولى من مرحلة ما بعد الشيوعية في الكتلة السوفيتية السابقة، ويبدو أن هذا قد فاجأ معظم علماء الاجتماع مفاجأة تامة وصاعقة (كما فعلت جميع العلامات الإشارات الأخيرة التي تدل على تجدد الحيوية الدينية)؛ وحتى في سنة 1982 أشارت ماري دوغلاس إلى التالي:

لكن لا أحد تكهن بعودة حياة الأشكال الدينية التقليدية التي حدثت مؤخراً... بحسب أدبيات علم الاجتماع الواسعة التي ألفت حول هذا الموضوع، فإن التغير الديني في الأزمنة الحديثة لا يحصل إلا بإحدى طريقتين: سقوط الكنائس المسيحية التقليدية [أو أي من التوجهات الدينية التقليدية لمجتمع ما] أو ظهور طوائف شعبوية جديدة لا يتوقع لها أن تستمر طويلاً. لم يعتقد

أحد أن الأديان التقليدية تمتلك من الحيوية ما يجعلها تلهم ثورة سياسية على نطاق واسع... لكن انتفاضة بولندا ذات الطابع الكاثوليكي الواضح والتي أثارت الكثير من الإعجاب في الغرب كانت غير متوقعة بمقدار ما كان الارتقاء الذي شهدته الكنائس الأصولية في أميركا غير متوقع.

أجد اقتباس ما قاله مختلف علماء الاجتماع الذين كانوا على يقين في يوم من الأيام بأن «المربين المستنيرين» في «الأمم الإشتراكية» يقومون «بتحرير الأطفال» من قبضة الخرافات ويشيدون لمدة جديدة من العلمانية الدائمة تصرفاً انتقامياً غير مفيد؛ لكن إرادتي ليست قوية كفاية لتمنعني من بعض التبجح والتباهي، ولذلك سوف أقتبس من مقال قدمته في مؤتمر سنة 1979:

لا يمكن للدول العلمانية أن تقتلع الدين من جذوره... وبقدر ما تحاول اجتثاثه ستجد نفسها عرضة للمعارضة الدينية... قد يكون جسد لينين محنطاً ومعروضاً تحت الزجاج، لكن لا يفترض أشد أتباعه إعجاباً والتزاماً ناهيك عن غيرهم أنه صعد إلى مكان ما ليجلس على يمين، أو حتى على يسار، ماركس! وبغض النظر عن عظمة إنجاز السدود على نهر الفولغا، فإنها لا تضيء الطريق أمام أحد لفهم معنى الكون. علاوة على ذلك، يبدو أن الدول القمعية تزيد مستوى الحرمان الفردي، ومن خلال ذلك تصب الوقود على نار الدافع الديني في ذلك الفرد. حين تجعل الدولة الإيمان أمراً مكلفاً للشعب، فإنها تجعل منه أكثر ضرورة وأغلى قيمة. يصل الدين إلى أقصى درجات حيويته حين يتحول إلى كنيسة باطنية سرية (ستارك 1981: 175).

وهكذا كان بالفعل!

الإسلام

لقد حصرنا الأدلة التي عرضناها حتى الآن ضمن الدول المسيحية؛ فدعونا الآن ننتقل إلى الاتجاهات الدينية في الإسلام؛ ففي تناقض استثنائي مع عقائد العلمنة يبدو أن ثمة توافقاً عميقاً بين الدين الإسلامي والتحديث - فعدة دراسات في أجزاء مختلفة من العالم تقترح أن الالتزام الديني يزداد مع التحديث!

في دراسة أجراها جوزيف تامني (1979، 1980) حول المسلمين في جزيرة جاوة، وجد أن الالتزام الديني يتلازم إيجابياً مع مستوى تعليم الفرد ومكانة وظيفته؛ أي إن الأشخاص الذين يدرسون في الجامعة و/أو يشغلون وظائف ذات وضع اجتماعي عالٍ هم من يرجح أن يقيموا الصلوات الخمس المفروضة في اليوم وأن يؤدوا الزكاة وأن يصوموا شهر رمضان وأن يلتزموا بالممارسات الإسلامية

القويمة من المسلمين الذين لم يتلقوا الكثير من التعليم و/أو يشغلون وظائف وضيعة. كذلك ميز تامني أن اكتشافاته تعني أن الممارسة الإسلامية سوف تزداد مع ازدياد الحداثة. في عمله التالي حلل تامني (1992) «صلابة» الدين، وكيف تمكن من التكيف مع تحديات الحداثة.

كذلك وجدت دراسة لحركة إسلامية «أصولية» قيادية في باكستان أن قادتها على درجة عالية من التعليم إذ تلقوا جميعاً شهادات جامعية عليا، أما مناصرو الحركة فكانوا بأغلبيتهم الساحقة من «الطبقة الوسطى الجديدة» (أحمد 1991)؛ ويؤكد هذا البيانات حول الطلبة الأتراك على أساس سلسلة وقتية حقيقية، فمنذ سنة 1978 تزايد عدد طلبة جامعة أنقرة الذين يحملون معتقدات إسلامية تقليدية، ومع حلول سنة 1991 كانت الغالبية الساحقة من الطلبة يحملون هذه الآراء. ففي سنة 1978 كان 36% من الطلبة يعتقدون بجزم أنه «ثمة جنة ونار» بينما كان ثلاثة أرباع الطلبة يحملون هذه الآراء سنة 1991، وكما بين كاهيان موتلو (1996: 355) فإن الإيمان «بالعناصر الأساسية من العقيدة الإسلامية قد انتشرت بين طلبة الجامعات، أي بين النخبة المستقبلية، في أنقرة»؛ وهؤلاء الطلبة سيصبحون يوماً ما هم القياديون في مجالي الثقافة والسياسة يوماً ما، كما سيكونون هم مهندسين وأطباء المستقبل. كذلك فإن تركيا في معظم النواحي هي أكثر الدول الإسلامية حداثة وقد بدأت من عشرينيات القرن الماضي بتجربة استمرت عقوداً طويلة من علمانية الدولة رسمياً إلى درجة ومن حالة شبه رسمية من اللادينية، مع أن هذه السياسات قد بدأت بالاضمحلال مؤخراً لأسباب توضحها البيانات خير تمثيل.

بالطبع فإن هذه البيانات عن الدول الإسلامية متشرذمة، ولكن ومن ناحية أخرى لا يحتاج المراقب صاحب أدنى معرفة بخلفية الدول الإسلامية إلى بيانات كهذه ليرى الحيوية المتفجرة التي يتمتع بها الإسلام في زمننا المعاصر وكي يدرك تناسب هذه الحيوية المباشرة مع التحديث والحداثة في الدول الإسلامية.

الأديان «الشعبية» الآسيوية

بعد الحرب العالمية الثانية توقع معظم المراقبين حصول تغيرات سريعة وعميقة في الأديان الآسيوية وخاصة في اليابان والجيوب الصينية المتحولة إلى الغرب مثل تايوان وهونغ كونغ وماليزيا. وبشكل أشد تحديداً افترض هؤلاء المراقبون أنه وفي هذا المحيط الجديد سوف تختفي الأديان التقليدية «الشعبية» المغرقة في سحريتها وغيبيتها لتحل الحداثة محلها، وقد لخص جون نيلسون

(1992: 77) الإجماع العلمي إذ قال ملاحظاً: «يبدو أنه من المرجح أن تنقرض الممارسات الدينية الشنتوية في المجتمع الياباني الاستهلاكي الحديث المرتكز على التكنولوجيا المتطورة»؛ لكن ليس هذا ما حدث في الحقيقة. أما في تايوان، فنسبة معابد الديانات الشعبية اليوم إلى عدد السكان يبلغ أكبر من النسبة نفسها قبل قرن من الزمن، ونسبة مرتادي هذه المعابد من السكان (70 في المائة) أكبر من أي وقت مضى (تشنغ 1995). كذلك تشهد هونغ كونغ ازدهاراً في الديانات الصينية الشعبية حيث يحظى معبد وونغ تاي سِن –وهو معبد «الإله المنفي» المستورد من الصين عام -1915 بأكبر عدد من الأتباع (لانغ وراغفالد 1993). في ماليزيا تستمر الأديان الصينية الشعبية بالازدهار (تان 1994: 274). في الوقت ذاته تظل الديانة الشنتوية حيوية للغاية في اليابان (نلسون 1992). في جميع هذه السياقات الأربعة أثبتت عقيدة «قديمة الطراز» أنها قابلة للتكيف بما فيه الكفاية بحيث تعتبر مناسبة خصيصاً للحياة الحديثة؛ وما يعنيه هذا هو أن الأديان الشعبية هذه ليست محصورة بالكبار في العمر والفلاحين غير المتعلمين، بل تزدهر بين شباب متعلمين وناجحين يقطنون في المدينة (تشن 1995؛ تان 1994؛ لانغ وراغفولد 1993؛ نيلسون 1992). ولذلك فمن المعتاد أن «تبارك» السيارات الجديدة في اليابان عند مزار شنتوي، وأن تبنى المنازل والمكاتب والمصانع الجديدة بعد إجراء طقوس لطرد الأرواح لتطهير الأرض وتهدئتها هي وإلهها، وأن يتم تكريس الأولاد هناك (نيلسون 1992: 77). وبالفعل، تلعب طقوس الشنتوية اليوم دوراً أكبر في اليابان مما فعلت أيام ما قبل الحرب العالمية الثانية حين كان الناس يعتقدون أن الإمبراطور إلاهي وحين كانت الشنتوية هي دين الدولة الرسمي. ولا ننسى هنا أن حقيقة كون الشنتوية قد تعززت من خلال إزالة مؤسستها الدينية هو أمر يتوافق تمام التوافق مع نظرية السوق الدينية.

ماذا عن التغيير؟

تحدثت مؤخراً مع مجموعة من المؤرخين المسيحيين، ووجد بعضهم ما عرضناه هنا حول عدم تقدم العلمنة كثيراً أمراً صعب التصديق؛ فذكر أحدهم أن التدين زاد بشكل ملحوظ في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقط ليتهاوى بشكل كبير في القرن العشرين، وأطال آخر في تبيان تغيرات المذاهب العقائدية عبر القرون الأخيرة، بينما بدأ ثالث بتأنيبي لعجزي عن رؤية العلمنة في انحسار الإيمان بالسحر والشعوذة. بالنسبة إلي أنا شخصياً، وجدت مشكلة في رؤية كيف كان هذا كله ذا علاقة بالطرح العلماني حتى أدركت أن هذه الملاحظات تخرج من أناس يعتقدون بشكل أو بآخر أن هذا المقال يفترض عدم وجود شيء مثل التغير الديني! بالطبع فالدين يتغير، وفي بعض

الأزمنة والأمكنة توجد مشاركة دينية حتى درجة أعلى من الإيمان من الأزمنة والأمكنة الأخرى كما تحظى المنظمات الدينية بسلطة دنيوية أكبر في بعض الأزمنة والأمكنة. بالطبع، فإن أسس العقيدة تتغير مع الأزمنة أيضاً، فتوما الأكويني ليس هو القديس أوغسطين بكل تأكيد، وكلاهما إذا قرأ عمل آيفري ديولز فسيجد فيه عناصر من الهرطقة، لكن التغير لا يعادل الانحسار ناهيك عن الانهيار! فلو تحول كل سكان كندا إلى الديانة الهندوسية السنة المقبلة فسيكون لهذا الكثير من التفسيرات التي تستحق الدراسة، لكن العلمنة لن تكون من بينها. ما نحتاج إليه بالفعل هو نظام من النظريات يفسر لنا التغير الديني؛ أي يخبرنا لماذا تبرز جوانب معينة من التدين وتهوي جوانب أخرى ولماذا تظل غيرها ثابتة (ستارك 1998ب) وبهذا الاعتبار فإن نظرية العلمنة لا فائدة لها تذكر كما أن المصعد الذي يذهب إلى الأسفل فقط لا فائدة منه.

الخلاصة

دعوني أشدد هنا أنه ليس بمقدور أحد أن يثبت أن الدين لن يزول يوماً ما، فقد يأتي يوم لا يبقى فيه من الدين سوى الذكريات والمتاحف؛ لكن لن يحدث هذا نتيجة الحداثة، وإذا كان مصير الإيمان أن ينتهي يوماً ما فلن يحمل ذلك أي شبه للعملية التي افترضتها العقيدة العلمانية؛ لذلك دعونا وللأبد نعلن نهاية إيمان العلوم الاجتماعية الأعمى بالنظرية العلمانية ونعترف بأنها كانت نتاج تفكير مستغرق في الأماني، وكخطاب نعي لهذه النظرية سأقدم بعض الملاحظات الأخيرة قدمها ثلاثة علماء بارزون: عالم أنثروبولوجيا، بعد ذلك مؤرخ للقرون الوسطى، وأخيراً عالم اجتماع.

جادلت ماري دوغلاس (1982: 29) بقوة وإقناع ضد عقيدة العلمنة قائلة بأنها «بنيت لتجامل أفكاراً متحيزة» ينبغي التخلص منها «حين يلتحق علم الاجتماع الديني بركب الحداثة». لاحظت دوغلاس أنه ببساطة من غير الصحيح القول إن الحياة الحديثة تتناقض بحدة مع المجتمعات البسيطة من حيث هيمنة المعتقدات الدينية؛ ورأت مع كليفورد غيرتز (1966) أن عدم الإيمان لم يكن أمراً غير موجود حتى في مجتمعات ما قبل انتشار التعليم أو حتى في أزمنة العهد القديم:

الحنين الخالي من النقد إلى الماضي لعهد منصرم لا مكان له في الدراسات الدينية، ودعونا نلاحظ فوراً أنه لا توجد أدلة جيدة على أن الإنسانية بعموم جماهيرها وصلت إلى مستوى عال من الروحانية في الأزمنة الغابرة... ولا تظهر لنا الأنثروبولوجيا أن الأزمنة الحديثة تظهر انحطاطاً في المستويات القديمة من التقوى.

أما ألكساندر موراي (1972: 106) فقد بين أن المصادر الأصلية تكاد تجمع في اعترافها بانتشار البعد عن التدين في القرون الوسطى، متسائلاً من أين جاءت فكرة «عصر الإيمان» قبل أن يستنتج قائلاً:

لقد أغوي التنوير العلمي حتى تصور الإيمان على أنه ليس فضيلة بل على أنه خطيئة أصلية جاء «مسيح المعرفة» كي ينقذنا منها. ما يتبع من هذا الرأي هو أن الرجال في الماضي لا بد وأنهم صدّقوا ما أخبرتهم به الكنيسة كله، وقد حاول هذا المقال أن يهز أركان الجزء التاريخي من هذا التصور.

وأخيراً، يقول بيتر بيرغر (1997: 974):

أعتقد أن ما كتبته أنا وغيري من علماء الاجتماع الديني في ستينيات القرن العشرين كان خطأ، فقد كانت حجتنا الأساسية هي أن العلمنة والحداثة يأتيان يداً بيد: مع المزيد من التحديث يأتي المزيد من العلمنة. لم تكن هذه نظرية مجنونة فقد كانت هناك بعض الأدلة التي تشير إلى صحتها، لكني أعتقد أنها كانت في أساسها خاطئة إذ إن أغلب العالم اليوم هو بكل تأكيد ليس علمانياً، بل هو متدين للغاية.

بعد ثلاثة قرون تقريباً من النبوءات الخاطئة بشكل كامل وإساءة تمثيل الماضي والحاضر، أعتقد أن الأوان قد حان كي نحمل عقيدة العلمنة إلى مقبرة الأفكار الخاطئة ونهمس هناك: فلترقدي بسلام!

المراجع

Ahmad، M. 1991. Islamic fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia. In Fundamentalisms observed، edited by M. E. Marty and R. Scott Appleby، 457528-. Chicago، IL: University of Chicago Press.

Anonymous. [circa 14101 1976. Dives and pauper. London: Oxford University

Press.

Antonino، St. [circa 1430] XXXX. Summa major.

Baldwin، S. L. 1900. Foreign missions of the Protestant churches Chicago، IL: Missionary Campaign Library.

Barrett، D. B. 1982. World Christian encyclopedia Oxford: Oxford University Press.

Baumer، F. L. 1960. Religion and the rise of skepticism New York: Harcourt، Brace.

Bede. [7301 1955. Ecclesiastical history of the English people. London: Penguin.

Berger، P. 1967. The sacred canopy. Garden City، NY: Doubleday.

-1968. A bleak outlook is seen for religion. New York Times، 25 April، 3.

- 1979. The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affiliation. New York: Doubleday..

- 1997. Epistemological modesty: An interview with Peter Berger. Christian Century 114: 972- 75، 978.

Bossy، J. 1985. Christianity in the West: 14001700-. New York: Oxford University Press.

Brondsted، J. 1965. The Vikings. Baltimore: Penguin.

Brooke، R.، and C. Brooke. 1984. Popular religion in the Middle Ages. London: Thames and Hudson.

Bruce، S. 1992. Religion and modernization. Oxford: Clarendon..

1995. The truth about religion in Britain. Journal for the Scientific Study of Religion 34: 417- 30.

1997. The pervasive world-view: Religion in pre-modem Britain. British Journal of Sociology 48: 667- 80.

Byock، J. L. 1988. Medieval Iceland: Society، sagas، and power. Berkeley: University of California Press.

Casanova، J. 1994. Public religions in the moder world Chicago، IL: University of Chicago Press.

Chen، H. 1995. The development of Taiwanese folk religion، 1683- 1945. Ph. D. diss.، University of Washington

Christian، Jr.، W. A. 1981. Apparitions in late medieval and renaissance Spain. Princeton، NJ: Princeton University Press.

Comte، A. 1830- 1842. Cours de philosophie positive. Paris: Bachelier. 1896. The positive philosophy. Translated and edited by Harriet Martineau. London: George Bell and Sons.

Coulton، G. G. 1938. Medieval panorama Cambridge: Cambridge University Press.

Crawley، A. E. 1905. The tree of life London: Hutchinson.

Cupitt، D. 1997. After God: The future of religion. London: Weidenfeld and Nicolson.

Currie، R.، A. Gilbert، and L. Horsley. 1977. Churches and churchgoers: Patterns of church growth in the British Isles since 1700. Oxford: Clarendon Press.

Davie، G. 1990a. “An ordinary God”: The paradox of religions in contemporary Britain. British Journal of Sociology 41: 395420..

1990b. Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? Social Compass 37: 455- 69..

1994. Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Oxford: Blackwell.

Davies، N. 1996. Europe: A History Oxford: Oxford University Press.

Delumeau، J. 1977. Catholicism between Luther and Voltaire: A new view of the Counter-Reformaton Philadelphia، PA: Westminster Press.

Dobbelaere، K. 1987. Some trends in European sociology of religion: The secularization debate. Sociological Analysis 48: 107- 137.

Douglas، M. 1982. The effects of modernization on religious change. In Religion and America: Spirituality in a secular age، edited by M. Douglas and S. M. Tipton، 25- 43. Boston: Beacon Press.

Duffy، E. 1987. The late middle ages: Vitality or decline. In Atlas of the Christian Church، edited by H. Chadwick and G. R. Evans، 86- 95. New York: Facts on File.
- 1992. Stripping of the altars. New Haven، CT: Yale University Press.

Durant، W.، and A. Durant. 1965. The age of Voltaire. New York: Simon and Schuster.

Finke، R. 1992. An unsecular America. In Religion and modernization، edited by S. Bruce، 145- 169. Oxford: Clarendon.

Finke، R.، and R. Stark. 1988. Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities، 1906. American Sociological Review 53: 41- 9..

1992. The churching of America، 1776- 1990: Winners and losers in our religious economy. New Brunswick، NJ: Rutgers University Press.

Fletcher، R. 1997. The barbarian conversion. New York: Holt.

Geertz، C. 1966. Religion as a cultural system. In Anthropological approaches to

the study of religion، edited by M. Banton، 146-. London: Tavistock Publications.

Gentilcore، D. 1992. Bishop to witch. Manchester UK: Manchester University Press.

Greeley، A. M. 1989. Religious change in America Cambridge، MA: Harvard University Press.

-1994. A religious revival in Russia?Journal for the Scientific Study of Religion 33: 253- 72.

- 1995. Religion as poetry. New Brunswick، NJ:Transaction Publishers.

Hadden، J. K. 1987. Toward desacralizing secularization theory. Social Forces 65: 587- 611.

Hanson، S. 1997. The secularization thesis: Talking at cross purposes. Journal of Contemporary Religion 12: 159- 79.

Healy، R. M. 1984. Jefferson on Judaism and the Jews: "Divided we stand، united، we fall!" American Jewish History 78: 359- 74.

lannaccone، L. R. 1996. Looking backward: Estimating long-run church attendance trends across eighteen countries. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion.

Johnson، P. 1976. A history of Christianity. New York: Harper & Row.

Jones، G. 1968. A history of the Vikings London: Oxford University Press.

Lambert، M. 1992. Medieval heresy: Popular movements from the Gregoran Reform to the Reformation، 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Lang، G.، and L. Ragvold. 1993. The rise of a refugee god: Hong Kong's Wong Tai Sin. Oxford: Oxford University Press.

Larson، E. J.، and L. Withan. 1997. Belief in God and immortality among American scientists: A historical survey revisited. Nature 386: 435.

Laslett، P. 1965. The worl we have lost London: Keagan Paul.

Le Bras، G. 1963. Dechristianisation: Mot fallacieus. Social Compass 10:4481-.

Lechner، F. J. 1991. The case against secularization: A rebuttal. Social Forces 69: 1103- 19..

- 1996. Secularization in the NetherlandsJournal for the Scientific Study of Religion 35: 252- 64.

Leuba، J. H. [19161 1921. The belief in God and immortality. Chicago، IL: Open Court.

Mack، B. L. 1996. Who wrote the New Testament?: The making of the Christian myth San Francisco، CA: HarperSanFrancisco.

MacMullen، R. 1981. Paganism in the Roman Empire. New Haven، CT: Yale University Press.

Martin، D. 1965. Towards eliminating the concept of secularization. In Penguin survey of the social sciences، edited by J. Gould. Harmondsworth (UK): Pengiun Books..

-1978. A general dwory of secularization New York: Harper & Row.

-1991. The secularization issue: Prospect and retrospect. British Journal of Sociology 42: 465- 74.

Morris، C. 1993. Christian civilization (10501400-). In The Oxford history of Christianity، edited by J. McManners، 205- 42. Oxford: Oxford University Press.

Muller، F. M. 1878. Lectures on the origin and growth of religion London:

Longmans Green.

Murray، A. 1972. Piety and impiety in thirteenth-century Italy. Studies in Church History 8: 83- 106.

Mutlu، K. 1996. Examining religious beliefs among university students in Ankara. British Journal of Sociology 47: 353- 59.

Nelson، J. 1992. Shinto ritual: Managing chaos in contemporary Japan. Ethnos 57: 77- 104.

Obelkevich. J. 1979. Religion and the people، 800- 1700. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Redman، B. R. 1949. The portable Voltaire. New York: Penguin.

Roesdahl، E. 1980. The Scandinavians at home. In The Northern World، edited by D. M. Wilson، 145- 58. New York: Harry N. Abrams.

Sawyer، P. H. 1982. Kings and Vikings: Scandinavia and Europe، AD 7001100-. London: Methuen.

Sawyer، P.، and B. Sawyer. 1993. Medieval Scandinavia: From conversion to reformation، circa 800- 1500. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schneider، J. 1990. Spirits and the spirit of capitalism. In Religious orthodoxy and popular faith in European society، edited by E. Badone، 24- 53. Princeton، NJ: Princeton University Press.

Shepherd، W. R. 1980. Shepherd's historical adas، 9th ed. Totowa، NJ: Barnes & Noble.

Shiner، L. 1967. The concept of secularization in empirical research. Journal for the Scientific Study of Religion 6: 207- 20.

Smith، G. 1996. The unsecular city: The revival of religion in East London. In Rising in the East: The regeneration of East London، edited by T. Butler and M. Rustin. London: Lawrence and Wishart.

Smith، M. 1996. Religion in industrial society: Oldham and Saddleworth 1740 -1965. Oxford: Oxford University Press.

Sommerville، C. J. 1992. The secularization of early modem England. New York: Oxford University Press.

Stark، R. 1963. On the incompatibility of religion and science: A survey of American graduate students. Journalfor the Scientiflc Study of Religion 3: 3- 20..

-1981. Must all religions be supernatural?In The social impact of new religious movements، edited by B. Wilson، 159- 77. New York: Rose of Sharon Press..

-1985. From church-sect to religious economies. In The sacred in a secular age، edited by P. E. Hammond، 139- 49. Berkeley: University of California Press.

-1996a. The rise of Christianity: A sociologist reconsiders history. Princeton، NJ: Princeton University Press..

-1996 b. Why religious movements succeed or fail: A revised general model. Journal of Contemporary Religion 11: 133- 46..

-1998 a. Sociology، 7th ed. Belmont، CA: Wadsworth. *

-1998b. Explaining international variations in religiousness: The market model. Polis. Special Issue.

Stark، R.، B. D. Foster، C. Y. Glock، and H. E. Quinley. 1971. Wayward shepherds: Prejudice and the Protestant clergy. New York: Harper & Row.

Stark، R.، and L. R. lannaccone. 1993. Rational propositions about religious groups and movements. In Handbook of cults and sects in America، edited by D.

G. Bromley and J. K. Hadden، 24161-. Greenwich، CT: JAI Press..

-1994. A supply-side reinterpretation of the “secularization” of Europe. Journal for the Scientific Study of Religion 33: 230- 52..

-1995. Truth? A reply to Bruce. Journal for the Scientific Study of Religion 34: 516- 19.

Stark، R.، L. R. lannaccone، and R. Finke. 1996. Religion، science، and rationality. Papers and proceedings of American Economic Review: 433- 437..

-1998. Rationality and the religious mind. Economic Inquiry 36: 373- 89.

Swatos، Jr. W. H. 1984. The relevance of religion: Iceland and secularization theory. Journal for the Scientific Study of Religion 23: 32- 43.

Swatos، Jr.، W. H.، and L. R. Gissurarson. 1997. Icelandic spiritualism: Mediumship and modernity in Iceland. New Brunswick، NJ: Transaction Publishers.

Tamney، J. B. 1979. Established religiosity in modern society: Islam in Indonesia. Sociological Analysis 40: 12535-.

-1980. Fasting and modernization. Journal for the Scientific Study of Religion 19: 129- 37.

-1992. The resilience of Christianity in the modem world Albany: State University of New York Press.

Tan، C. B. 1994. Chinese religion. In Religions sans Frontieres، edited by R. Cipriani، 257- 289. Rome: Dipartimento per L’Informazione e Editoria.

Thomas، K. 1971. Religion and the decline of magic New York: Scribner’s.

Tomasson، R. F. 1980. Iceland. Minneapolis:University of Minnesota Press.

Tocqueville، A. de. 1956. Democracy in America. 2 vols. New York:Vintage.

Tschannen، 0. 1991. The secularization paradigm: A systematization. Journal for the Scientific Study of Religion 30: 395- 415.

Vauchez، A. 1997. The saint. In The medieval world، edited by J. L. Goff، 313 -45. London: Parkgate Books.

Voye، L.، and K. Dobbelaere. 1994. Roman Catholicism: Universalism at stake. In Religions sans frontires?، edited by R. Cipriani، 83113-. Rome: Dipartimento per LInformazione e Editoria.

Wallace، A. F. C. 1966. Religion: An anthropological view. New York: Random House.

Wilson، B. 1966. Religion in secular society. London: C. A. Watts..

-1968. Religion and the churches in contemporary America. In Religion in America، edited by W. G. McLoughlin and R. N. Bellah، 77- 84. Boston: Houghton Mifflin..

-1975. The debate over secularization: Religion، society، and faith. Encounter 45: 77- 84..

-1982. Religion in sociological perspective. Oxford: Oxford University Press.

Winter، M.، and C. Short. 1993. Believing and belonging: Religion and rural England. British Journal of Sociology 44: 635- 51.

Woolston، T. 1733. Works of Thomas Woolston. London: J. Roberts.

Yamane، D. 1997. Secularization on trial: In defense of a neosecularization paradigm. Journal for the Scientific Study of Religion 36: 109- 22.

دور الدين في الفضاء العموميّ

دراسة في تطوّر رؤية هابرماس الفلسفية

حسين غفّاري ـ معصومة بهرام[**]

تقوم هذه الدراسة المشتركة التي أنجزها الباحثان الإيرانيان حسين غفاري ومعصومة بهرام بإلقاء الضوء على دور الدين في الفضاء العمومي كما يراه الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس.

يدرس الباحثان تطوّر نظرة هابرماس إلى الدين من خلال عرض المبادئ والمباني الفلسفية التي تبنّاها خلال حياته الفكريّة في نسختيها الأولى واللاحقة. وأما الهدف الأساس الذي تبتغيه الدراسة فهو التحليل النقديّ لآراء هابرماس ونظريّاته حول دور الدين في الفضاء العموميّ، وذلك باعتماد منهجية تحليل المضمون والدراسة النقدية المقارنة لأفكاره.

المحرر

تنتمي الميول والاهتمامات الفكريّة لهابرماس إلى مجالات عدّة هي: الفلسفة، والاجتماع، واللاهوت، والسياسة، والأخلاق، والقانون، وعلم النفس، والألسنيّة، والهرمنيوطيقا، والأدب، والعلاقات. وقد أدّى اتّساع هذه الدائرة إلى اتّساع دائرة المهتمّين بفكره وآرائه، إلّا أنّ آراءه في الدين لم تنل حظّها من الاهتمام الذي يؤدّي إلى الكشف عنها وتوضيحها. على الرغم من أنّ هابرماس اهتمّ بالبحث في الدين من خلفيّة فلسفيّة، ونظر في نسختي فلسفته في الدين ودوره في الفضاء العموميّ، وقد كان على العموم خاضعًا في نظرته إلى الدين لآراء الفلسفة القاريّة

*ـ أستاذ الفلسفة في جامعة طهران.

**ـ باحثة في الفلسفة المعاصرة ـ جامعة طهران.

ـ ترجمة: محمد حسن زراقط.

ونظريّاتها، وبخاصّة مدرسة فرانكفورت، وذلك أنّ هذا التيّار الفلسفيّ يرى ضرورة البحث في الدين والموضوعات الدينيّة من خلفيّة فلسفيّة. يصرّح ماكس هوكهايمر في مقالة تحت عنوان «الألوهية والإلحاد» (theism and atheism) نُشِرت في كتاب "مدرسة فرانكفورت" أنّ جهود الإنسانيّة في سبيل الحفاظ على معنى المطلق من دون الله سوف تذهب سدًى. وأنّ الأعمال العظيمة سوف تخسر معناها حتّى لو كانت من قبيل السعي في سبيل الحفاظ على حياة إنسان. وإنّ "موت الله" يعادل موت الحقيقة (Horkheimer، 2005: 221) وقد سعى هابرماس علىً هدي هذه الجملة في ميدان نقد العقلانية الأداتية في فلسفته وسعى إلى لفت الانتباه إليها. ويمكن من خلال التأمّل في تراث هابرماس اكتشاف أنّه حاول عقد شكلٍ من أشكال الحوار وتبادل الأفكار بين التيّارات المؤمنة والتيّارات العلمانيّة، وأعماله الفلسفية تشهد على أنّه بذل جهدًا في مجال الحوار بين الأديان والحضارات في عالم الحداثة من أجل لفت الأنظار إلى أهميّة الدين مع محاولة المنع من استغلال الدين في الحروب والعنف. يُضاف إلى هذا أنّ هابرماس في مقالته المعنونة بـ«الرد على منتقديَّ» يرى «أنّه ليس من شأن الليبرالية ولا يتناسب مع أهدافها محاولة خنق أصوات المتديّنين، ما دامت الجماعات المتديّنة تؤدّي دورًا إيجابيًّا في المجتمع المدنيّ» (Hebrmas، 2013: 371). ولم يستطع التأمّل السطحيّ في فلسفة هابرماس وفكره بيان رؤاه ونظريّاته حول الدين. ولعل ذلك مرجعه إلى الطبيعة الانتزاعية والتقنيّة لكثير من كتاباته، ما يحول دون فهمها بطريقة صحيحة، وربّما كان مردّ ذلك إلى الموقف السلبيّ لتيّار الفلسفة التحليليّة من فكر الفلاسفة القاريّين.

ولمّا كان هابرماس قد صرف جزءًا من اهتمامه الفكريّ بالدين في «الفضاء العموميّ" (public sphere) نرى من المهم الإشارة إلى هذا المفهوم ولو على نحو الإجمال. يرى هابرماس أنّ الشبكة العصبية للمجال العامّ السياسيّ تتشكّل من المجامع الدينيّة، والجامعات، والجماعات المهنيّة والجمعية التطوّعيّة. والفضاء العموميّ هو فضاء رمزيٌّ يؤدّي دور الوسيط بين الدولة والمجتمع المدنيّ، وهو البيئة التي تسمح للطبقات والفئات الاجتماعيّة المتنوّعة بالبحث بطريقة حرّة وانتقاديّة في الأعمال التي تتعهّد الدولة بأدائها. وفي ظلّ هذه الظروف تعيد الدولة النظر في أعمالها على ضوء انتقادات المواطنين بهدف إصلاح سلوكها وسياساتها. وفي الواقع إنّ هذا السعي من هابرماس مستوحًى من هيجل الذي كان يسعى إلى عقلنة سلطة الدولة.

1ـ النسخة الأولى لفكر هابرماس حول دور الدين في الفضاء العموميّ

يتبنّى هابرماس في مقالة له بعنوان «حول الهويّة الاجتماعية» (on social identity) نشرها عام

1974 م. أنّ الدين ظاهرة اجتماعيّة ويُرجع قارئه في هذه المقالة مرّات عدّة إلى هيجل ليستشهد به مبيّنًا أنّ فلسفة هيجل صُمِّمت من أجل توضيح مسألة الهوية الجمعية (collective identity)، ولا يخفى على الخبير في فكر هابرماس أنّ مسألة الهويّة الجمعية هي واحدة من هموم هابرماس الفكريّة. وهو في هذه المقالة يعمل على تشريح المجتمع الذي فشل في نيل هويّته المناسبة أو الحقيقيّة وبحسب هيجل نال هويّة كاذبةً (a false identity). ويسعى هابرماس لتحليل المراحل المختلفة للتكامل الاجتماعيّ بالنظر إلى الهويّة الشخصية والجمعيّة؛ أي هو ينطلق في بحثه من الهويّة الإنسانيّة في المجتمعات البدائية (archaic society) عن طريق تصوّراتها الأسطوريّة للعالم، ومن خلال رموزها وأعمالها التي توحدت بعد ذلك مع الأديان التوحيديّة. ويعدّ هابرماس الهوية الفرديّة في المجتمع القديم معادلاً للهويّة الطبيعيّة الطفوليّة. وقد أعقبت هذه المرحلة مرحلة ظهور أشكال جديدة من الدوافع الدينيّة في قالب الأديان متعددة الآلهة، إذ أقام الإنسان في ظلّها علاقات مع الآلهة من خلال الشعائر والتعاليم. وبعد تلك المرحلة دخلت الإنسانيّة في مرحلة التكامل الاجماعيّ وظهرت الرؤى الكونية الدينية والميتافيزيقية في قالب الأديان التوحيديّة، ويرى هابرماس أنّ هذه الأديان تشتمل على عدد من الرموز والأعمال الشركية التي لها جذور في الأسطورة والسحر. وبناء عليه، فإنّ ما تتركه الأديان العالمية هو نظمٌ أخلاقيّة شاملةٌ (Habermas، 1974: 91-94). يقسّم هابرماس مسار تكامل الرؤى الكونيّة إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة الرؤى الكونية الأسطوريّة (the mythical worldview)، مرحلة الرؤى الكونية الدينيّة- الميتافيزيقيّة (the religious-metaphysical worldview)، مرحلة الرؤى الكونية الحداثويّة (The modern worldview). وهو يرى أنّ نظريّته في الحداثة تقع في مقابل الرؤى الكونية الأسطورية والدينية والميتافيزيقيّة، وذلك أنّه يرى أنّ الفكر الدينيّ فكرٌ أسطوريٌّ وميتافيزيقيّ يقع في الضفة المقابلة للعقلانيّة الحداثويّة.

وفي كتاب «أزمة المشروعيّة» (1976: 18)، وكتاب "العلاقات وتطوّر المجتمع (1979: 157) يرى هابرماس أنّ أوّل مرحلة من مراحل التصنيف الاجتماعي بدأت في العصر الحجريّ الحديث (neolithic) أو في المرحلة البدائيّة (primitive). وفي هذه الحقبة التاريخيّة كان نظام القرابة وبنية الأسرة يشبه المؤسسة التي تحفظ النظام الاجتماعي ووحدته. وتبعًا لهيجل يرى هابرماس (1979:104) أنّ التصوّرات الأسطورية استطاعت للمرّة الأولى بناء مجموعة من الاستعارات والرموز القادرة على ربط الظواهر الطبيعيّة والاجتماعية بعضها ببعضها الآخر وتحويل إحداها إلى الأخرى. وبناء عليه لم يكن متاحًا للرؤية الكونية الأسطوريّة أن تكون عقلانيّةً؛ وذلك لأنّ الرؤية الكونية الأسطوريّة تشتمل على تفسير خاصٍّ للعالم مجانبٍ للعقلانية ومخالف لها. (1984:51).

والخيار الوحيد لعقلنة الرؤية الكونية العثور على بديلٍ من الأسطورة وهذا البديل تلازمه المرونة التي تسمح بالنقد وتفتح الباب أمام الفكر النقديّ. في كتاب «أزمة المشروعيّة» يسمّي هابرماس المرحلة الدينيّة – الميتافيزيقيّة بالطبقية أو التصنيف الاجتماعي التقليدي، ويرى أنّه في هذه المرحلة تحقّق شكل الملكيّة من نظام إنتاج الثروة الاجتماعيّة وتوزيعها على أساس النظام الأسري إلى نظام آخر يقوم على ملكية أدوات الإنتاج. ولم تعد الأسرة من تلك المرحلة فصاعدًا النواة الأصيلة لكلّ نظامٍ وبدأت تنتقل المهام الأساسية لإدارة السلطة والرقابة إلى الدولة. ولاحقًا بدأت تظهر النظم القانونيّة التي هي بدورها تحتاج إلى تسويغ وتوجيه (Habermas، 1976: 18-19). وبالنظر إلى الدور الاجتماعيّ للدين أوكل هابرماس إليه ثلاثة مهامٍّ أساسيّة، هي: إنتاج الرؤية الكونيّة، وتقديم المعايير الأخلاقيّة، والمساعدة على تحمّل المصائب والفواجع التي تعصف بالإنسان في الدنيا. ولمّا كان هابرماس يرى أنّ المهمّة الأولى هي الوجه المشترك بين الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة والأسطوريّة، فهو يعتقد بوجوب إحلال الرؤية الكونية الحداثويّة محل النوعين من الرؤى الكونية وتسويغه لهذا الإحلال هو خصوصيّة العقلانيّة المتوافّرة في الحداثويّة... وأمّا في ما يرتبط بالمهمّة الثالثة فيرى هابرماس في كتابه «الفكر ما بعد الميتافيزيقي: المقالات الفلسفيّة أنّ الدين على الرغم من فقدانه تأثيره وفعاليّته في مقام إنتاج الرؤية الكونيّة من أجل إضفاء المعنى على حياة المؤمنين؛ فإنّه ما زال قادرًا إلى درجة كبيرة على مساعدة المؤمنين به في مقابل الحوادث المفاجئة، ولا يمكن حلول الفلسفة محلّه على هذا الصعيد. ولأجل هذا ما زال الفكر الميتافيزيقي قادرًا على التعايش مع الآداب والتقاليد الدينيّة. وبناء عليه، يصرّح هابرماس بأنّ «الفلسفة حتّى في نسختها المابعد ميتافيزيقيّة ليست قادرةً على الحلول محلّ الدين، ولا قادرة على هزيمته. وما زالت لغة الدين عصيّة على الخضوع للغة الفلسفة التشريحيّة، وما زالت لغة الدين تأبي الاستسلام للخطاب العقلانيّ الفلسفيّ.» (Habermas، 1992: 51).

ويقرّر هابرماس أن الحداثة انتهت مع روسو وكانط إلى أنّ مبدأ العقلانيّة هو الذي حلّ محلّ المبادئ الماديّة مثل الطبيعة أو غير الماديّة مثل الله في المسائل العمليّة (Habermas، 1979: 184-5). ويشرح هابرماس نظرته هذه ببيان خصائص العقلانية التي يتحدّث عنها، ويعدّ من هذه الخصائص مغادرة مركزيّة الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة، تجريد هذه الرؤى الكونية من سرّانيّتها وسحرها، وإعادة صياغة اللغة الدينيّة في مقام تعبيرها عن المقدّس بطريقة عقلانيّة. وربمّا نجد أصول هذا الأسلوب في التعامل مع الرؤى الكونية المشار إليها في نظريّة جان بياجه حول النموّ الفكري للطفل وانتقاله من التفكير المتمركز حول الذات إلى التفكير المتحرّر من

الذات (decentration). ومفهوم محوريّة الذات يعبرّ عن عجز الطفل عن التفكيك بين ذاته والظواهر الواقعيّة الموجودة في الخارج. ولمّا كان هابرماس يرى أنّ المراحل الأسطوريّة والدينيّة – الميتافيزيقيّة ترجع إلى مرحلة الطفولة البشريّة، كان على الإنسانيّة مغادرة هذه المراحل ومقتضياتها في مرحلة الحداثة. ويجعل هابرماس (Habermas: 1984، 186-215) في نظريّته "الفعل التواصلي" من نزع السحر (disenchantment) عن الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة موضوعًا لبحثه ودراسته، ويشير هناك إلى ماكس فيبر الذي يقيم شكلاً من أشكال الفصل بين القيم والثقافة والعلم والأخلاق، ويرى أنّ هذا الفصل هو الأساس في فهم العقلانيّة الغربية. وهو (أي هابرماس) بدوره يرى أنّ هذا الفصل نتيجة تاريخ داخليّ؛ أي صيرورة الرؤى الدينيّة عقلانيّة. وكما فيبر يصرّح هابرماس بأنّ عجز الرؤى الكونية الأسطوريّة والدينيّة – الميتافيزيقيّة عن تفسير العلاقات بين الظواهر الطبيعيّة دفعت الإنسان الأوّليّ إلى الاعتقاد بأنّها من فعلِ خالق. ويقول (1987: 77-111) في مقام توضيح تفاصيل البنية العقلانيّة لعمليّة "إضفاء الطابع اللغويّ على المقدّس" (linguistification of the sacred) إنّ الأعمال الخاصّة التي كانت تجمع بين أفراد الجماعات البشريّة والتي كانت تأخذ شكل المراسم الدينيّة والتقاليد العباديّة، بدأت مع الحداثة تتنازل عن دورها للفعل التواصلي، وبدأت سلطة المقدّس تضعف لصالح سلطة المجتمع المكتسبة. ويستفيد هابرماس (1987: 87-9) من تحقيقات فيتجنشتاين وأبحاثه حول اللغة ويقترض منه ما يسمّيه عطلة اللغة أو دخولها في إجازة (language going on holiday) في المجتمعات الدينيّة، ويقصد من هذا المفهوم أنّ اللغة في المجتمعات الدينيّة بدأت تفقد مكانتها الخاصّة بها.

1--2 تقويم تحليلي للرؤى الكونية الأسطوريّة، الدينيّة – الميتافيزيقية والحداثويّة

في مقام نقد التصوّرات التي يثيرها هابرماس حول الدين يمكن إثارة النقاط الآتية:

يرفض هابرماس الرؤى الكونية الدينيّة – الميتافيزيقيّة، ولكنّه تبعًا لكانط يقبل الدين في حدود كونه صورة من صور الأخلاق الاجتماعيّة. ويقسّم كانط كما هو معلوم العقل إلى نظريّ وعمليّ، ويرى أنّ أساس العقل العمليّ هو الأخلاق القبليّة. وبناء على هذا التقسيم يُبنى الدين على أساس من الأخلاق ولكنّه يفقد فعاليّته في مجال العقل النظريّ والاستدلاليّ. وفي الحقيقة إنّ نظرة هابرماس إلى الدين هي نظرةٌ اختزاليّة (reductionist) لا تختلف كثيراً عن نظريّات غيره من المعاصرين له أو المتقدّمين عليه قليلاً من أمثال: كانط، وفرويد، ودوركهايم، وكارل ماركس، وجيمز جورج فريزر. والسمة المشتركة بين هذه النظريّات والآراء الاختزالية أنّها تأخذ في الاعتبار الأبعاد الاجتماعيّة من

الدين، وتغضّ الطرف بل تلغي جوهر الدين في حدّ ذاته.

ويتّفق هابرماس مع فريزر وتشارلز تايلور في أنّ الدين مجموعة من العقائد التي يضعها الناس من أجل تبيين ما يدور في أذهانهم وما يحيط بهم في الواقع الخارجيّ وشرحه. وبعبارة أخرى: إنّ الدين بحسب هذه النظريّات ما هو إلاّ نتيجة من نتائج التفكير البشريّ ووسيلة يستطيع الناس بوساطتها حلّ المشكلات التي تواجههم. وبناء على هذا التصوّر يكون السحر والأسطورة مرحلة أوّليّة من مراحل التفكير الدينيّ، والأديان الشركية وبعدها التوحيديّة مراحل أعلى من الدين وأشكال أكثر عقلانيّة له، ولكنّ الحداثة سوف تؤدّي إلى تخريب هذه الأشكال وهدمها. ومن البدهيّ بحسب هابرماس أن تكون الحداثة هي المرحلة الأكثر عقلانيّة؛ ولهذا كانت انقلابًا على جميع المظاهر الدينيّة. وثمّة نقاطٌ عدّة يمكن تسجيلها ضدّ هذه الأفكار والدعاوى: أوّلًا: إنّ المستندات التاريخيّة التي يمكن الدفاع بها عن آراء هابرماس في هذا المجال ضعيفة. وعلى حدّ قول دانيال بالس إنّ بعض العلماء يعتقد أنّ النظرة التوحيديّة التي تعدّ من المراحل العالية العقلانيّة في تاريخ الدين، كانت منتشرة بين جماعات بدائيّة وفي ثقافات ساذجة أكثر من انتشارها بين الجماعات المتطوّرة، ومن نماذج الفئات البدائية التي عرفت الديانة التوحيديّة جماعات الصيد وجمع الغذاء، ومن نماذج الجماعات الأكثر تطوّرًا الجماعات البشرية التي تعتمد على الزراعة وتربية المواشي (Pals، 1996: 47)؛ ثانيًا: يبدو أنّ هابرماس يشكّل قناعاته حول الدين بناءً على نظريّات المفكّرين السابقين عليه، ويبدو أنّه يثق أكثر من الحدّ اللازم ببعض النظريّات الفكريّة التي كانت سائدة في عصره من ذلك نظريّة اللاوعي عند فرويد، والنظريّة الاجتماعية عن دوركهايم، والمادية الماركسية، والعقل العمليّ عند كانط، وهذه الثقة المفرطة بهذه النظريّات مصادرةٌ غير مبرّرة بحسب معايير البحث العلميّ.

وقد عاين هابرماس كماركس التطبيق المحرّف لبعض المبادئ المسيحيّة عند كلٍّ من الكاثوليكية والبروتستانتية على حدّ سواء، وقد رأى في هذا التطبيق الخاطئ ترويجًا لاستسلام الفقراء والمظلومين ورضاهم بالواقع على الرغم من كلّ مساوئه وفداحته. وهذا التطبيق الخاطئ هو الذي جعل ماركس يرى في المسيحية دينًا يمجّد العبوديّة في العصور القديمة والقرون الوسطى، ويعظ بضرورة وجود الطبقة الحاكمة؛ ويسوّغ الظلم بأنّه عقوبة عادلة عن الخطيئة الأولى التي اقترفتها البشريّة، وبأنّه امتحانٌ إلهيٌّ للخلاص (Marx and Engels، 1975: 74). هذا ولكنّ الأديان الحقيقيّة كثيراً ما جعلت من مواجهة الظلم والظالمين ومقارعة المستغلّين غايةً لها وشعارًا، وقد أثبتت كثير من التجارب الدينيّة نجاعتها في مواجهة هذا الظلم ورفعه عن كاهل المظلومين. ومهما

يكن من أمرٍ، ومع الاعتراف بوجود نقاط خللٍ كبيرةٍ في المنطلقات التي ينطلق منها هابرماس في نظراته إلى الدين، فإنّ النسخة الأحدث من طروحاته وتصوّراته حول الدين تستحقّ المزيد من البحث والتأمّل.

2ـ الآراء الأخيرة لهابرماس حول دور الدين في الفضاء العموميّ

خلاف ما تقدّم من تقويم لدور الدين في فكر هابرماس، فإنّ النظريّات المتأخّرة له في دور الدين في الفضاء العموميّ تكشف عن موقفٍ إيجابيّ من الدين ودوره. وهو يؤكّد أنّ الدين يعرض صورًا لحياة خالية من الشوائب وملهمة في آنٍ. ويرغّب أتباعه، ويحرّضهم على أداء أفعالٍ مقبولةٍ ومفيدة. وفي عالم الحداثة الدين وحده هو الذي يقدر على مواجهة التشتّت وغيره من أشكال الخلل في المجتمع، وهو وحده الذي يمكن أن يفهمنا ما الحياة وكيف يجب أن تكون. وبعبارة أخرى: يوافق هابرماس على أنّ الإطار الذي يرسمه الدين للحياة الأفضل أكثر عمقًا بمراتب وأكثر تطوّرًا من الإطار الذي ترسمه النظريّة النقديّة أو نظريّة «الفعل التواصلي». ويعترف هابرماس في مقالة له نشرها عام 1988 أن مواقفه السابقة من الدين كانت مشوبة بالتسرّع. وبناء على هذا التطوّر في فكره لم يعد الدين يقبع في حواشي الحياة الاجتماعية والسياسيّة والثقافيّة وهوامشها. وهذا يفتح أبوابًا جديدة لفهم الدين ويعكس تحوّلاً في طريقة التعاطي معه. وباعترافه بالتفاته إلى إمكان وقوع الفلسفة في الأخطاء، ونتيجة لذلك اهتزاز مكانتها الاجتماعيّة، فإنّه يدعو الفلسفة إلى التعلّم من الدين، بدل محاولة الحلول محلّه: «إنّ الفلسفة لديها الكثير من الأدلّة والمسوغات التي تدعوها إلى التعلّم من التقاليد الدينيّة» (Habermas: 2008، 109). وقبل الدخول في عرض تفاصيل النسخة الأخيرة من مواقف هابرماس من الدين، من المناسب التمهيد لذلك بعرض سريع لمسار التحوّل الفكريّ عند هابرماس في ما يرتبط بالدين، لعلّ هذا التمهيد يسهم في توضيح أفكاره ورؤاه في هذا المجال.

2-1 التطوّر التاريخيّ في آراء هابرماس حول دور الدين في الفضاء العمومي

تسمح المصادر المدوّنة التي نشرها هابرماس بتحقيب اهتمامه بالقضايا الدينيّة وتحوّله الفكريّ في التعاطي مع الدين وفق ما يأتي:

1ـ ينشر هابرماس عام 1961 مقالة بعنوان: "المثالية الألمانيّة وأعلامها اليهود"، يكتفي فيها بعرض توثيقيّ للعلاقة بين الفلسفة والدين وتأثير أحدهما في الآخر من غير أن يصرّح بأيّ موقفٍ

من الدين، ما جعل هذه المقالة أشبه بسجلٍّ توثيقيّ يشبه الحوليّات التاريخيّة. هذا على الرغم من أنّه في كتبه المتعدّدة وخاصّة في مجلّدي كتابه "الفعل التواصليّ" المنشورين في عامي 1978 و1984، يميل إلى التفسير الماديّ، ويقسّم مراحل التطوّر الاجتماعيّ إلى ثلاث مراحل، ويميل إلى مرحلة الحداثة بالمقارنة مع المرحلة الأسطوريّة والدينيّة – الميتافيزيقيّة.

-2 وينشر هابرماس أيضًا مقالة أخرى عام 1988 بعنوان: "الاستعلاء من الداخل، الاستعلاء في هذا العالم"، وفي هذه المقالة يحمل تحذيرات هلموت بوكرت على محمل الجد، ويردّ على انتقاد موجّه إليه، ويعترف بالتسرّع في المواقف التي اتّخذت من الدين. ويرى أنّ اضمحلال الدين في عصر الحداثة يؤدّي إلى التحلّل من أيّ مسؤولية سوى في مقابل بعض المبادئ الأخلاقيّة العلمانيّة.

-3 ثمّ ينشر عام 1991 مقالة للدفاع عن ما كتبه آلفرد اشميدت حول هوركهايمر، بعنوان: «السعي للنجاة بدون التسليم لله سعي بلا طائل: تأمّلات في مقولة عن ماكس هوركهايمر».

4ـ وفي عام 1992 وفي كتابه "الفكر ما بعد الميتافيزيقي: مقالات فلسفية" يعالج هابرماس عددًا من المباحث ذات الطابع الدينيّ. ويستبعد هابرماس في هذا الكتاب قدرة الأوروبيّين على إدراك مفاهيم من قبيل: الأخلاق والحياة الأخلاقية والفردية والحرية والخلاص دون الالتفات إلى جوهر الدين، ويرى أنّ هذه المفاهيم أقرب إلى الشهود الأفلاطونيّ وربّما استوحاها الفكر الغربيّ من هذا المصدر (Habermas: 1992، 15).

5 ـ وفي عام 1997 نشر هابرماس كتابًا بعنوان: "السلطة المحرِّرة للرموز: مقالات فلسفيّة". ويخصّص هذا الكتاب للبحث في الآراء والنظريّات التي تدور حول الدين لبعض الفلاسفة.

6 ـ وعام 2001 يلقي محاضرة في مراسم جائزة السلام حول "الإيمان والعلم"، ثمّ أعاد تحريرها ونشرها في كتاب "مستقبل الطبيعة البشريّة".

7 ـ زار هابرماس عام 2002 إيران وبقي فيها مدّة أسبوع تقريبًا. والتقى في هذا الأسبوع عددًا غفيراً من الأساتذة والمفكّرين والطلّاب. وفي 23-2-1381 ألقى محاضرة في لقاء مع أعضاء جمعية علماء الاجتماع الإيرانيّين وعدد من أساتذة الفلسفة في إيران تحدّث فيها عن التحوّل الدينيّ. كما ألقى في هذه الرحلة محاضرتين مهمّتين إحداهما بعنوان: "نهاية التمييز بداية المداراة"، والأخرى بعنوان: "التديّن في بيئة العلمنة"، وقد ألقيت المحاضرتان على الترتيب في جمعية الحكمة والفلسفة (أنجمن حكمت وفلسفه) في 22-2-1381، والآخرى في جامعة طهران بتاريخ 24-2-1381. وكان

له لقاء أخير مع عدد من المفكّرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والعلوم السياسيّة.

8 ـ عام 2002 نشر هابرماس مجموعة من المقالات التي تعالج قضايا ترتبط بالدين والعلاقة بينه وبين العقل، في كتاب بعنوان: «الدين والعقلانيّة: مقالات حول العقل والله والحداثة.

9 ـ عام 2003 نشر كتابًا بعنوان: "الفلسفة في عصر الخوف والرعب"، وهو مجموعة من المقالات إحداها حوار أجراه بينه وبين بورادوري حول الأصولية والإرهاب.

10 ـ نشر هابرماس عام 2003 أيضًا كتابًا بعنوان: "مستقبل الطبيعة البشريّة" يحتوي على عدد من المقالات والمحاضرات أهمّها مقالة بعنوان: "الإيمان والعلم"، هي في الأصل المحاضرة التي ألقاها عام 2001 في احتفال جائزة السلام.

11 ـ ألقى هابرماس عام 2005 محاضرة عامّة بعنوان "الدين في الفضاء العمومي"، وذلك في مؤتمر جائزة هولبرغ. وفي هذه المحاضرة يتحدّث هابرماس عن إحياء الدين والتديّن في العالم بأسره.

12ـ عام 2006 نشر هابرماس مقالة في المجلة الأوروبيّة للفلسفة بعنوان: «الدين في الفضاء العمومي»، وقد أكّد فيها من جديد بعض الأفكار التي أثارها في محاضرته في جائزة هولبرغ وزادها بسطًا وتوسعةً.

13 ـ عام 2006 نشر كتابًا تُرجم من اللغة الألمانية إلى الإنجليزيّة بعنوان: "ديالكتيك العلمنة: في باب العقل والدين"، وتضمّن الكتاب حوارًا دار بينه وبين الكاردينال جوزف راتسينجر في مدينة ميونخ عام 2004.

14ـ عام 2008 نشر هابرماس كتابًا بعنوان: "الطبيعانية والدين" باللغة الإنجليزيّة، تضمّن بعض المطالب الجديدة مضافًا إلى مطالب قديمة نشرها أو ألقاها في مناسبات أخرى.

15ـ عام 2010 نشر كتابًا بعنوان: "الوعي بما هو مفقود: الإيمان والعقل في عصر ما بعد العلمانيّة" تضمّن مقالتين لهابرماس.

16ـ عام 2001 نشر هابرماس مقالة في كتاب "سلطة الدين في الفضاء العمومي" وكان عنوان مقالته "الشأن السياسيّ: المعنى العقلانيّ لتراث يمكن الشك فيه اسمه اللاهوت السياسيّ". وفي هذه المقالة يبيّن هابرماس أنّ كلود لفور استند إلى التمييز بين الشأن السياسيّ والسياسة ليلفتنا إلى أنّ كلّ أمّة تنسى منطلقاتها الدينيّة تُبتلى بوهم الخلود المحض.

17ـ عام 2013 نشر هابرماس مقالة بعنوان: «الردّ على منتقديّ» (reply to my critics)، وفي سياق ردّه على بعض الفلاسفة والمفكّرين الذين انتقدوه يبيّن ضرورة نقل مضامين اللاهوت إلى مجالات ثقافية غير دينيّة.

يكشف النظر في الموارد المذكورة أعلاه عن تحوّل في اهتمامات هابرماس وصيرورة الدين مركزاً من مراكز اهتمامه في هذه المرحلة من حياته، وما زال هذا التوجّه مستمراً. وفي تصنيف لهذا الاهتمام نجد أنّ اهتمام هابرماس بالدين والموضوعات الدينيّة بدأ توصيفيًّا ثم انتقل إلى النقد وأخيراً بدأ يظهر منه التفهّم والدفاع.

ففي كلمته التي ألقاها في جامعة طهران في الرابع عشر من شهر مايو/ أيار عام 2002، بعنوان: «التديّن في سياق علمانيّ»، يتحدّث هابرماس عن نموذجين من العلمانية أحدهما استبدالي (replacement) والآخر مُصادريّ (expropriation) ويحكم بأنّ كلا النموذجين خاطئ وغير صحيح. النموذج الأوّل يُطلق على التوجّهات التي يُسعى فيها إلى استبدال الصور الدينيّة للحياة بمعادلات عقلانيّة. وأمّا النموذج الثاني فهو بعبارة صريحة ومبسّطة سرقة. وبعد تقديم هذين النموذجين في إيران نشر هابرماس كتابه المعنون بـ«مستقبل الطبيعة البشريّة»، يشرح فيه الأفكار المشار إليها على النحو الآتي:

بالنسبة إلى الصيغة الأولى تمّ استبدال طرق التفكير وأشكال الحياة الدينيّة بأشكال مناسبة عقلانيّة وهي أشكال أسمى بكلّ الأحوال؛ أمّا بالنسبة إلى الصيغة الثانية فإنّ أشكال الفكرة والحياة الحديثة قد تمّ رفع الاعتبار عنها باعتبارها ثروات تمّ تحصيلها بطريقة لا مشروعة. النموذج الأوّل هو نموذج كبت يؤوّل الحداثة بمعنى تفاؤليّ تجاه التقدّم، بوصفها حداثة متحرّرة من السحر؛ النموذج الثاني الذي يرفع من قيمة نزع الملكية يؤوّل الحداثة بمعنى النظريّة في الانحطاط؛ أي إنها حداثة لا تجذّر لها. تقترف كلّ من القراءة الأولى أو الثانية الخطأ نفسه؛ إذ تعتبران الحداثة بمنزلة لعبة بطرفين، فمن جانب أول هناك العلم والتقنية وقد تحرّرت القوى المنتجة من أغلالها بوساطة الرأسمالية، ومن جانب آخر الكنائس والقوى التي فيها تهدف إلى المحافظة. وهكذا نخضع لقواعد اللعبة الليبرالية التي تحبّذ القوى المحرّكة في الحداثة (Habermas: 2003/b، 104).

ويوصي هابرماس المواطنين العلمانيّين بأنّه لا يحقّ لهم إنكار حقّ المتديّنين على الإسهام في المناقشات العامّة بلغتهم الدينيّة وأداء حقوقهم في المواطنة بهذه الطريقة (Habermas: 2008، 113).

2--2 تقويم تحليلي للتوجّه الأخير لهابرماس نحو الدين

مارك بي لالوند واحد من الذين تصدّوا لنقد هابرماس وتحدّي طروحاته. وهو يدّعي أنّ النظرية النقدية عند هابرماس تعاني نقصاً في المعنى الأخلاقيّ البنّاء ولأجل هذا سعى هابرماس إلى سدّ هذه الثغرة بالاستعانة بالدين: «للمساعدة في تطوير مشاعر التضامن الذاتيّ ودعم العلاقات الإنسانيّة. وهذا من دون شكٍّ يقع على طرف النقيض من الحداثة الحدّية التي تُدافع عن نظريّة الفعل التواصلي والعقل. وهذا بدوره يكشف عن تحليل أداتيّ للدين في مقابل ضغوط ما بعد الحداثة» (Lalonde، 1999: 102). ويرى لالوند أنّ بعض مواقف هابرماس من القضايا الدينيّة ليست ضروريّة أو تعبّر عن علاقة قبيحة ومشكلة، وتعارض بالضرورة فروضه النظريّة. «أخيراً يقرّر هابرماس أن يقول إنّ اللاهوت لا يمكنه التعايش مع فكر ما بعد الحداثة، إلاّ إذا تخلّى عن بنيته التحتية أي اللوغوس» (Lalonde، 2007: 53).

هذا ولكنّ التحليل المنصف لأفكار هابرماس يلزمنا بالتصديق بأنّ مواقفه من الدين تطوّرت من الموقف المعارض للدين بناء على خلفيّته الماركسية إلى موقف لا يدعو فيه إلى عدم إخراج الدين من دائرة العمل السياسي فحسب، بل إلى لزوم التعامل معه على أنّه أمرٌ واقعٌ في الفضاء العموميّ يجب القبول به. فهابرماس (a: 17/2006) كما في كلمته التي ألقاها في جائزة هولبرغ (2005: 13) يدّعي ويصرّح بأنّ "الفكر ما بعد الحداثويّ أعدّ نفسه ليتعلّم من الدين... وإنّ المطالب التي يقبلها العقل عن طريق الترجمة، ينبغي ألا تضرّ بالاعتقاد الدينيّ". ومهما يكن من أمرٍ فإنّ ما هو مهمٌّ للدين في العصر الحاضر أنّ هابرماس في محاولته فهمَ الحقائق الدينيّة يريد أن يتحوّل الفضاء العمومي إلى فضاء مفتوح للعلمانيّ والمتديّن، وهذا في حدّ ذاته موقفٌ إيجابيّ ومهمٌّ من الدين. والمهمّ في التحوّل الذي حصل في فكر هابرماس هو كشفه عن الخطأ الذي وقعت فيه الحداثة وما بعدها في موقفهما من الدين. وبعبارة أخرى: يظهر من هابرماس اعتقاده أنّ الإنسان المعاصر لا يمكنه حلّ مشكلاته الحياتية بعيدًا عن الدين والمفاهيم الميتافيزيقيّة: "إنّ هذا العقل الحديث سوف يتعلّم فقط عندما يستطيع توضيح علاقته بالوعي الدينيّ المعاصر" (Habermas، 2010: 17).

وفي فكر هابرماس أربعة أنواع من الفهم حول الدين يمكن استنباطها من كلامه. التصوّر الأوّل للدين هو النظر إليه بوصفه مؤسسة تاريخية- اجتماعيّة (a historical-social institution) على صلة مباشرة بالحياة الاجتماعيّة. النوع الثاني من التصوّر للدين عنده هو النظر إليه بوصفه أداة للعمل النقديّ (an instrument of criticism) وموجبًا للتغيير والتحوّل في العلاقات الإنسانيّة،

كما ينظر إليه بما أداة تساعد الإنسان إلى جانب سائر الأدوات النقدية التي يمكنه بالاستعانة بها أن ينتقد محيطه وبيئته التي يعيش فيها. النوع الثالث من تصوّرات الدين عند هابرماس هو الاعتقاد بأنّ الدين هو رؤية كونية (a worldview)، وبحسب هابرماس "إنّ كلّ دين في الأصل هو رؤية كونيّة أو عقيدة شاملةٌ، ومعنى هذا أنّ الدين يدّعي القدرة على تحويل شكلٍ من الحياة إلى نظام عامٍّ" (Habermas: 2008، 111). والنوع الرابع من تصوّرات الدين عند هابرماس هو النظر إليه بوصفه لغة مشتركة (a common language) للتفاهم بين الأذهان. وفي هذا السياق يعتقد حسين علي نوذري أنّ هابرماس يعترف للدين بدورين مهمّين هما: -1 التدجين والترويض والتربية على الطاعة (domestication)؛ -2 عمليّات البحث عن المصلحة والمسالمة والتهدئة، بمعنى أنّ الدين يؤدّي دور إقناع الأفراد بالقيم الاجتماعيّة.

وربمّا يُظنّ بأنّ موقف هابرماس من الدين ليس فيه ما يلفت النظر إذ إنّه قدّم أفكاره في عصر ما بعد الحداثة الحافل بالمتناقضات. وبالتالي من الطبيعيّ في ظلّ هذه الظروف الثقافية والفكريّة أن يعمد هابرماس وغيره إلى البحث في الدين والقضايا الدينيّة ويتفهّم هو أو غيره وجود الدين ويتكيّف معه. غير أن التصوّر مجانبٌ للصواب؛ وذلك لأنّ موقف هابرماس من الدين له جذور في أعماق فكره وطروحاته النظريّة، وخاصّة فيما يرتبط بحضور الدين في الخطاب الثقافي للمجتمعات البشريّة. على الرغم من اقتضاءات الظروف والأوضاع مثل هذا الطرح. وفي الحقيقة ليس تحوّل موقف هابرماس من الدين تحيّنًا للفرصة أو مستندًا إلى ضعف في المبادئ الأخلاقيّة؛ بل خلاف ذلك تمامًا إذ إنّ آراءه الأخيرة في إعطاء دور للدين في الفضاء العموميّ وخطابه الثقافيّ، تكشف عن منطق خفيٍّ يكمن في فلسفته كلّها. ويمكن أن تكون لمواقف هابرماس الفكريّة آثار مفيدة وإيجابيّة للدين والمتديّنين، وخاصّة على صعيد إعادة الاهتمام البحثيّ النظريّ في الدين والقضايا الدينيّة، وخاصّة الأخلاقيّات الدينيّة. وقد سعى هابرماس لإثبات أنّ الدين يمكنه أن يؤدّي دورًا محوريًّا في التعاملات والمناقشات الاجتماعيّة. ولأجل هذا نرى أنّ آراءه الأخيرة في الدين مهمّة بالنسبة إلى المتخصّصين في اللاهوت، وبالفعل أبدى علماء اللاهوت اهتمامًا بآرائه ونظريّاته ولم يغفلوها في أبحاثهم ودراساتهم.

3ـ الخلاصة ونتائج البحث

حاولنا في هذه المقالة دراسة التطوّر الذي طرأ على نظرة هابرماس إلى الدين والقضايا الدينيّة وخاصّة دور الدين في الفضاء العموميّ، وعلى الرغم من أنّه لم يغفل الدين في دراساته وأبحاثه،

غير أنّه يمكن تحقيب مواقف هابرماس من الدين إلى حقبتين أساسيّتين هما: الحقبة الأولى التي كان ينطلق فيها في نظرته إلى الدين وغيره من زاوية التطوّر البشريّ، وفي هذه المرحلة كان هابرماس يقسّم مراحلة التطوّر الفكريّ الإنسانيّ إلى ثلاث مراحل، هي: -1 مرحلة الرؤى الكونية الأسطوريّة؛ -2 مرحلة الرؤى الكونيّة الدينيّة – الميتافيزيقية؛ -3 مرحلة الرؤة الكونية الحداثويّة. وفي هذه المرحلة كان يعتقد أنّ الأسطورة والدين ينبغي لهما التنازل عن مواقعهما للفلسفة والفعل التواصليّ في مسار تحديث المجتمعات الإنسانيّة. وفي مرحلة الرؤى الكونية الحداثويّة ينبغي عيش العالم بعقلانيّة وفي النتيجة ينبغي أن يتحوّل الدين والمقدّس إلى أمرٍ لغويّ. بينما في الحقبة الثانية من مسار هابرماس الفكريّ نجد أن هابرماس يعيد النظر في آرائه ونظريّاته السابقة ويعترف للدين بدورٍ رئيس في الفضاء العموميّ. ولا يمكن ردّ التحوّل الذي طرأ على رؤية هابرماس إلى الدين إلى التحوّلات التي طرأت على العالم الذي يعيش فيه. وبعبارة أخرى هذا التحوّل له جذور في الداخل ولا يستند إلى التطوّرات الخارجيّة فحسب. وربمّا يمكن الاعتراف بأثر التحوّلات الخارجيّة في تسريع هذا التحوّل الفكري عند هابرماس. ومهما يكن من أمرٍ فإنّه غادر مواقفه الأولى التي كانت تنظر إلى الدين وتدخّله في الفضاء العموميّ نظرة سلبيّةً. وبالنظر إلى أهميّة هابرماس وموقعه بين الفلاسفة والمفكّرين المعاصرين يتوقّع أن يترك تحوّله الفكريّ أثره على غيره من المفكّرين لمصلحة الدين، وعلى الأقلّ سوف يؤدّي إلى التخفيف من حدّة الموقف العلمانيّ المعادي للدين. وقد استطاع هابرماس تحقيق الربط العميق بين الدين والفضاء العموميّ، الأمر الذي ينبغي النظر إليه بإيجابيّة من زاوية دينيّة خاصّة حين تُقاس مواقفه الفكرية بمواقف غيره من العلمانيّين. فهو يرى أنّ الدين منشأ لكثير من القيم التي تتغيّاها الحداثة، مثل: العدالة، والمساواة، والسلام، والأمن، والسعادة البشريّة. وعليه لا يصحّ تصنيف موقفه من الدين بأنّه اختزاليٌّ أو تبسيطيٌّ. بل هو موقفٌ جادٌّ يمثّل تحدّيًا للنظريّات العلمانية المتطرّفة وللطبيعانيّة.

المصادر والمراجع:

Habermas، Jürgen. (1961) 'The German Idealism of the Jewish Philosophers'، In Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and Modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen (1974) 'On Social Identity'، Telos 19 (Spring)، pp. 91110-.

Habermas، Jürgen (1976) Legitimation Crisis، Translated by Thomas McCarthy، London: Heinemann Educational.

Habermas، Jürgen (1979) Communication and the Evolution of Society، Translated and with an Introduction by Thomas McCarthy، London: Heinemann.

Habermas، Jürgen (1984) The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society، Translated by Thomas McCarthy، Cambridge: Polity.

Habermas، Jürgen (1987) The Theory of Communicative Action II: Reason and the Rationalization of Society، Translated by Thomas McCarty، Cambridge: Polity.

Habermas، Jürgen (1988) 'Transcendence from Within، Transcendence in the Wold'، In Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and Modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen، (1991) 'To Seek to Salvage an Unconditional Meaning Without God is a Futile Undertaking: Reflections on a Remark of Max Horkheimer'،

In Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and Modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen (1992) Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays، Translated by William Mark Hohengarten، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (1997) The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2001) The Postnational Constellation: Political Essays، Translated، Edited and with an Introduction by Max Pensky، London: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2002a) Religion and Rationality: Essays on Reason، God، and modernity، Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta، Cambridge، Mass.: MIT Press.

Habermas، Jürgen (2002b) 'Religiousness in a Secular Context'، Habermas's Lecture at Tehran University، Tehran: Scientific and Cultural Monthly Magazine 26 (May)، pp. 1719-.

Habermas، Jürgen (2003a) 'Fundamentalism and Terror'، In Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida، Chicago and London: University of Chicago Press.

Habermas، Jürgen (2003b) The Future of Human Nature، Oxford: Polity.

Habermas، Jürgen. (2005) 'Religion in the Public Sphere'، http://www.Holbergprisen. No/downloads/diverse/hp/hp-20052006/. Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar، 29 November، pp. 114-.

Habermas، Jürgen (2006a) 'Religion in the Public Sphere'، European Journal of Philosophy 14 (1)، pp. 125-.

Habermas، Jürgen And Ratzinger، J. (2006b) The Dialectics of Secularization:

On Reason and Religion، Edited with a Foreword by Florian Schuller، Translated by Brian McNeil، C. R. V. San Francisco: Ignatius Press.

Habermas، Jürgen، (2008) Between Naturalism and Religion، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2010) An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Past-Secular Age، Cambridge: Polity Press.

Habermas، Jürgen (2011) 'The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology'، In The Power of Religion in the Public Sphere، Columbia: Columbia University Press.

Habermas، Jürgen (2013) 'Reply to My Critics'، In Habermas and Religion: Edited by Craig Calhoun، Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen، Cambridge: Polity Press، pp. 347- 390.

Horkheimer، Max (2005) 'Theism and Atheism'، In The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers، Edited by Eduardo Mendieta، New York and London: Routledge، pp. 213- 223.

Lalonde، Marc. Philippe (1999) Critical Theology and the Challenge of Jurgen Habermas: Toward a Critical Theory of Religious Insight، New York: Peter Lang.

Lalonde، Marc. Philippe (2007) From Critical Theology to a Critical Theory of Religious Insight، New York: Peter Lang.

Marx، Karl and Engels، Friedrich (1957) The Holy Family، or Critique of Critical Criticism: against Bruno Bauer and Company، Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Pals، Danil L. (1996) Seven Theories of Religion، New York: Oxford University Press.

العلمنة والليْبئكة

أوجه التمايز بين مفهومين تاريخيين

جان بوبيرو Jean BAUBÉROT [*]

يلاحظ عالم الاجتماع الفرنسي جان بوبيرو في سياق تأصيله مفهومي العلمنة والليئكة بوصفهما فعلاً تاريخياً، أن علماء الاجتماع ناقشوا مفهوم «العلمنة» **sécularisation**، بمعناه الأعمّ ووجدوا أنه يعني فقدان الأهمّية الاجتماعية للدّين في بعض المجتمعات الحديثة. وقد أشار إلى أن هذه المجتمعات هي بالتحديد تلك التي تعمل وفق معايير العقلانية الأَدَويّة **instrumental** المُرتبطة بالعلوم والتقنيات. وهذا «الفقدان» مُرتبط برأيه بالتغييرات الاجتماعية الناجمة عن ديناميكية الرأسمالية الصناعية. وهكذا، فإنّ الموضع الأصلي للعلمنة، برأي بيتر بيرغر **Peter Berger** (في سنة 1967) كان الدائرة الاقتصادية، بخاصّة «القطاعات الاقتصادية المُختلفة التي لها مصدرها ضمن عمليات رأسمالية وصناعية».

المحرر

لقد أَنتَجَ المجتمعُ الصناعي الحديث قطاعاً يعمل وفق قواعد مُستقلّة عن الدين. وتدريجيّاً تعاظم فقدان أهمّية الدين وامتدَّ إلى قطاعات أخرى في المجتمع. إن هذه التحليلات استنَدَت غالباً إلى ماكس فيبر ومفهومه «فكّ سِحر العالم» التي نجدها بشكل خاصّ في كتابه الشهير

---

*ـ مؤرخ فرنسي وعالم اجتماع مختصّ بالأديان، ومؤسس علم اجتماع العلمانية، شغل منصب رئيس قسم التاريخ وعلم اجتماع العلمانية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. ألف عشرين كتاباً، من بينهم رواية تاريخية.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **secularisation et laïcisation**

ـ المصدر:

http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_011025-_.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب.

(الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية).

ضمن هذا المنظور، تُشير العلمنة sécularisation إلى عملية (غربية المُنطَلَق) تمُيّز الدين من الدلالات والأنشطة الاجتماعية الأخرى. عاشت المجتمعات غير العلمانية وفق أنظمة اجتماعية دينية استندت إلى علوم الكونيات وأثّرت في مُختلف الأنشطة الاجتماعية وفرضت إيقاعاً خاصّاً على الوقت الاجتماعي وحدّدت الفضاء الاجتماعي ووضعت شروطاً لطرق العيش داخل المجتمع. تحقّقت تدريجياً، وبدرجة مُتفاوتة، عمليات علمنة في الغرب ثمّ في مجتمعات أخرى، فيما كان الغربُ يفرض نوعاً من التحديث والعقلنة. لقد كان لبعض تصوّرات العلمنة تصوّر خَطّي وحتْمي وإوالي mécanisme للأمور، ويُدرك التطوّر المعاصر للدين في الحداثة كلعبةً حاصلها مُنعدم: فبقدر ما «تتقدّم» الحداثة «يتراجع» الدين أكثر. ضمن هذه الرؤية، إن انحطاط الدين، وفي النهاية زواله، يبدوان حتميّين.

لكن معظم علماء اجتماع الدين لم يتقاسَموا هذه النظرة إلى الأشياء. إن تناقص تأثير الدين في عمل المجتمعات لا يعني زوال الدين من الإدراك الفردي والجماعي وإنما نهاية جمْع التمثيلات الاجتماعية بوساطة الإشباع الديني. وعليه، أصبح الدين قطاعاً خاصّاً من الحياة في المجتمع، مُمتدّاً أو ضيّقاً، وارتبط أكثر فأكثر بثقافة الذاتية. فكريّاً، لم يُهيمِن اللاهوت على المعارف ولم يعدْ (كما في العصر الوسيط الأوروبي) تتويجاً للمعرفة، وأصبحتْ تدريجيّاً بعضُ المساعي الفلسفية ثم العلمية مُستقلّة. بصورة عامّة، اجتماعياً، لم نعدْ نصف العالم (بالمعنى الذي قصده بول ريكور بكلمتي «قصّة» و«سرديّة») على نحوٍ ديني. لحظة صدور كتاب (أصل الأنواع، 1859) صدم داروين أهل الفكر. اليوم، إن الهجوم «الخلقي الجديد» (نسبةً إلى نظرية الخلق الجديدة néo-créationnisme) («التصميم الذكي»)، حتى وإن حاول أن يأخذ في الاعتبار نظريات التطوّر، هو الذي يصدم نخبة المفُكّرين في المجتمعات الحديثة.

على الرغم من أن العلمنة sécularisation لم تكن تعني زوال الدين فإنها أحدثت تغييرات اجتماعية دينية. كان الدينُ يرى أن فضاءَه الاجتماعي يتناقص إلى حدّ ما واضطُرَّ إلى أن يأخذ في الاعتبار تطوّر المعارف والتقنيات. إن مفهوم «العلمنة الداخلية» يشرح محاولات التكيّف، مثل التحديث الكاثوليكي الذي نصَّ عليه المجمعُ الفاتيكاني الثاني. من جهتي، اقترحتُ مفهوم «العلمنة الدينية» لتسمية الوضعيات الاجتماعية التاريخية التي قوَّمَتْ فيها بعضُ التيّارات الدينية (الحركات البروتستانتية الأنكلوسكسونية مثلاً)، حرصاً على الأصالة الدينية، فصْل المسيحية عن

المجتمع الكلّي. شدَّد عدد من علماء الاجتماع، في سياق علماني، على تطوير سوق دينية تنافسية تتكاثر فيه حركات دينية جديدة في مقابل أديان تاريخية لم تعدْ في وضع احتكاري أو شبه احتكاري.

أُجريَت تلك التحليلات قبل كل شيء في بلدان غربية. لكنّ ذلك لم يكن يعني أنه لا توجَد في مكان آخر عمليات علمنة وتحويل للدين لها صلة بعمليات تحديث أخرى. يجب بلا ريب أن نُبدي حَذراً مَعرفياً وأن لا ننسى أنه يوجَد تعدّد في أشكال الحداثة. لا يجب أن تُرَدّ الأشكالُ الجديدة للثقافات غير الغربية إلى وجوه مُحوَّلة المركز لِنموذج مُختلَق في الغرب. في بعض البلدان يمكن أن يكون هناك ترابط بين التصنيع وتعزيز التضامن المُشترك ذي البعد الديني. بيْدَ أن النموذج الغربي سيطَرَ تاريخيّاً وكان هناك بعض المُشابهات في المداخل المؤدّية إلى هذه الحداثات.

وعليه، بحسب جان بيير برتون Jean Pierre Berthon، فإنّ التصنيع والتمدّن السريع في اليابان نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين أنتجا عملية علمنة للمجتمع الياباني من خلال الإسهام في تحويل الشّنتو shintô: إن الإشارات إلى الصلة بالأرض (chi-en) ورسوخ البُنية لارتكازها الإقليمي تمدّدت تدريجيّاً. أصبح دينُ القرية «ديناً في المدينة». ظهرت أنواع جديدة من أبناء الرعيّة وطبقة دينية «عائمة» وجذبتهم الفضائل الخاصّة بالآلهة «الرائجة» (هياريغامي hayarigami) والروزنامات المُلوّنة لبعض أعياد الشّنتو أكثر مما جذبهم التعلّق القديم بمكان يعمل على توحيدهم كـ«أطفال الألوهية الوصِيّة» (أوجيكو ujiko).

ثمّة مشكلة أخرى: هل نحضر اليوم «إبطال العلمنة»؟ هذه هي وجهة النظر التي تبنّاها بشكل خاصّ بيتر بيرجيه Peter Berger الذي، انطلاقاً من الحركات الإسلامية والحركات الأصولية الأخرى، يعتبر أن بداية القرن الحادي والعشرين هي «دينية بغضب». سأعود إلى الموضوع لكن أَودّ أن أُشير على الفور إلى أن ذلك، برأيي، لا يتحدّث إلّا عن مفهوم واحد للعلمنة ليس بتطوّري للغاية ولا بخطّي linéaire (إنّ الحديث عن «إبطال العلمنة» désécularisation يعني ألا نُغيرّ النموذج). وبعدُ، فإنّ هناك تحليلات مثل تحليلات يوسف كرباج وإيمانويل تود تُبيّن، خلاف أطروحة بيرجيه، أن عملية العلمنة تعمل عملَها حالياً في بلدان ذات ثقافة إسلامية (ناتجة بشكل خاصّ من انخفاض الديمغرافية، ومن سلسلة تحوّلات تهمّ بشكل خاصّ تعليم الأمّيين، ومكانة المرأة). برأي هؤلاء، إن هجوم الحركات المتُطرّفة هو ردّ فعل على التغييرات الاجتماعية التي تقوم بها العلمنة. إننا نشهد «أزمة انتقال».

في المقابل، تبدو لي الانتقادات المتُكرّرة التي تلوم مفهومَ العلمنة على انتشاره المفُرط وتعدّد

معانيه، ووجهه الإجمالي المُلائم أحياناً لمزيج من المنظور الاجتماعي والخيارات الاعتقادية، تبدو لي مُبرّرة أكثر. برأيي، إذا غيّر بيتر بيرجيه رأيَه جذرياً في ما يتعلّق بصوابية مفهوم العلمنة، فَلأِنه على الأرجح بتحقيق معادلة بين العلمنة والعلمنة الداخلية، اعتقد بأن العصرانية modernisme الدينية (التي يتمسّك بها شخصيّاً) أصبحت الشكل المُهيمن اجتماعياً للديني. والحال أن الديني بإمكانه أيضاً أن يُعبرّ عن نوع من المقاومة للعلمنة، وأن يُحاول تشكيل أنواع من «المجتمعات المُضادّة». هذا ما حدَثَ في المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر عن طريق شكل من الكثلكة يُسمّيه المؤرّخون «الكثلكة المُتشدّدة» والتي تعارضت بشدّة مع بعض المساعي العلمية، ومع تطوّر الحريات الحديثة.

إذا كانت الدراسات المُستنِدة إلى العلمنة تنتسب إلى ماكس فيبر، فإن إيميل دوركايم يُحلّل التطوّر الاجتماعي-التاريخي للدين انطلاقاً من عملية لَيْئكة laïcisation بوساطتها تُصبح السلطة السياسية ومُختلف المؤُسّسات الاجتماعية مُستقلّةً عن الدين وتتزوّد بقوانين عمل خاصّة وتمثيلات خاصّة. والحال أنه، كما تُشير ميشلين ميلوت Micheline Milot "يُسلّط التحليل من وجهة نظر العلمنة وحدها بعضَ الضوء على الإعدادات البنيوية، لا سيما القانونية منها، التي تُقرّرها الدولة وموازين القوى بين الفئات الاجتماعية المشُاركة في اتّخاذ القرارات». أراد بعض علماء الاجتماع سدّ هذا النقص من خلال تأسيس اللَيْئكة laïcisation بوصفه بُعداً للعلمنة. وعليه، تُميّز كاريل دوبلير «علمنة مُستترة» من «علمنة ظاهرة» التي قد تكون اللَيْئكة.

إن هذا التفريق على درجة عالية من الأهمّية. يأخذ دوبلار كمثال على العلمنة المستترة ظهور الساعة في الغرب ابتداءً من القرن الرابع عشر. «إن التطورات العلمية والصناعية والتجارية تتطلّب أنظمة أخرى لضبط الوقت غير النظام الذي تُوفّره أجراس الكنائس والأديرة التي تُنظّم مُتواليات الصلاة». إن اختراع الساعة «سمح بتحرير الوقت من العبء الديني وبذلك أتاح علمنته.» بعد مرور بضعة قرون، ومع ظهور السكّة الحديدية والطائرة ووسائل الإعلام انتظم الوقت «تبعاً لضرورات تكنولوجية واقتصادية (التوقيت الصيفي والتوقيت الشتوي) وهذا يُشكّل مثالاً عن العلمنة المُستترة لأن مثل هذه النتيجة لم تُبحَث طوعاً». وبالعكس، تظهر اللَيْئكة laïcisation لدى دوبلير وكأنها «عملية علمنة ظاهرة، أي مُدركة ومطلوبة. وتهدف هذه العلمنة عمْداً إلى تعزيز التمايز الوظيفي بين النظام الفرعي الديني وباقي الأنظمة الفرعية للمجتمع، مثل التعليم والطبّ والقانون، من خلال تأسيس بُنى قانونية تُكرّس استقلالية كل من هذه الأنظمة».

والتفريق بالغ الأهمّية لكن المسعى لا يصل إلى نهايته. إذا أردنا كذلك تشغيل مثلين-نموذجين مُختلفين، فلماذا الرغبة بالإبقاء على هذه الكلمة الواحدة من أجل ضمّ المثلين-النموذجين، بينما يُسلّط الكثيرُ من النقّاد الضوء على الأهمية الكبيرة لمفهوم العلمنة؟ ثمّة علماء اجتماع من القارتين الأميركيتين، من بينهم ميشلين ميلوت وروبرتو بلانكارت وفورتيناتو ماليماسي، وأنا واحد من هؤلاء يرون أنه لا مناصّ من التمييز بشكل واضح بين مفهوم العلمنة sécularisation ومفهوم اللّيْئكة laïcisation. في الواقع إن هكذا تفريق يسمح في وقتٍ واحد بالحصول على أفضل دقّة مفهومية وتوسيع المنظور.

أفضل دقة مفهومية: إن التمييز بين مفهومين يسمح، بطريقة نموذجية مثالية، بتطويق عمليتين يمكن أن تتداخلا لكنهما ليستا بالمنطق ذاته بالضرورة: تُشير العلمنة إلى العملية الاجتماعية والثقافية والرمزية التي ينحرف خلالها الدور الاجتماعي للدين بوصفه إطاراً معياريّاً ويتحوّل ويتحلّل ويتألّف من جديد. يمكن أن يبقى الدين مُثيراً للاهتمام بالنسبة للأفراد والجماعات وهو لا يفرِض معاييره على المجتمع. لقد جرى تخليص التمثيلات الاجتماعية المُسيطِرة من الإشباع الديني بوساطة اللعبة المُعقّدة للديناميكية الاجتماعية؛ لذا، وبصورة نزّاعة tendanciellement، تكون العلمنة فعلاً «مستترة» وهذه عموماً نتيجة «غير مرغوب فيها» (برأي ماكس فيبر) للتغييرات الاجتماعية. تُشير اللّيْئكة laïcisation إلى عملية «تُدخِل في السياسي إقصاء مؤسّساتيّاً للدين في الضبْط العامّ للمجتمع، وبخاصّة في سياق تعدّدي» (ميشلين ميلوت). إن الوجه غير الديني لهذا الضبْط يُترجم بشكل خاصّ في تفكيك النظام القانوني الدولي (واليوم تفكيك الاتّفاقات الدولية) من جهة، وتفكيك المعايير الدينية من جهة أخرى. إن عملية الليئكة تُعيد تهيئة العلاقات بين الدولة والأديان وتعمل بصورة نموذجية-مثالية لاستقلال السلطة السياسية عن الدين واستقلال السلطة الدينية عن السياسي.

إنني هنا أستعيد عمْداً التفريق الفيبري بين «السلطة» pouvoir و«النفوذ» autorité. في الظروف التي جرت فيها اللّيْئكة، لم تكن القضية أن نمُيّز، كما كنا نفعل في العصر الأوروبي الوسيط، «سلطة زمنية» من «سلطة روحية». إن السلطة مع إمكان الإكراه التي تشتمل عليها تنتمي إلى النظام السياسي -وهنا نجد مشكلة المُواطنية والديمقراطية إلخ...

إن ضبْط الدين هو من شأن السلطة ويجب أن يستبطنه كل لاعب لكي يتمّ القبول به؛ إن تخصيص الدين بوساطة عملية اللّيْئكة laïcisation لا يعني بتاتاً زوال التعابير الدينية من الفضاء العامّ. إن

تخصيص الدين يعني أن قبول الدين أو رفضه متروك للخيار الخاصّ، أي الخيار الشخصي، دون أن يكون الدين موضوعاً للإكراه (أو التعزيز) الاجتماعي. هنا نجد مبدأ «حرية المعتقد» الذي أصبح قيمة في المجتمعات الحديثة. هكذا يُعرّف فورتيناتو ماليماسي الليْئكة laïcisation «في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية كما هي حال أغلب بلدان أميركا اللاتينية» بأنها «معبر ذو طابع تصادمي وغير خطّي، من مجتمع يُنظر فيه إلى الحقيقة الكاثوليكية على أنها قانون، إلى مجتمع تُقرِّ فيه حريةُ المعتقد بحقوقِه ويُعترَف بها».

بلا شكّ، أنا لا أدّعي أنني مُختصّ باليابان لكن يبدو لي أن «دولة الرموز» (Ritsuryô kokka) التي أُنشِئت في القرن الثامن تُقيم شبكة معادلات بين الوظائف الدينية والوظائف الإدارية النموذجية لـ«اللاليْئكة» non-laïcisation. وعلى الرغم من أن آلان روشيه Alain Rocher ينتقد تطبيق فكرة الليْئكة على الحالة اليابانية فإنه يعترف بأن «الديني يبدو كلّي الوجود في التشجّر المُسَمّى «ثمانية أقسام ومئة مكتب» التي تمُيّز النظام المُصيّن للرموز. لقد وُضِعت وزارة الآلهة (أو شعائر الشّنتو)، «جنجيكان» jingikan، في قمّة جهاز الدولة». من خلال الحديث عن تاريخ اللائيكية الفرنسية سنرى أن الصراعات حول الليْئكة laïcisation يمكن أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الهُوية الوطنية. ومن الجيّد ما يبدو لي إحدى الخصائص لمرحلة «إيدو» Edo إذ يُؤدّي إدراكُ التهديد بالسيطرة الأوروبية إلى حظرَ المسيحية ونشوء نظام انضمام قسري إلى المعابد البوذية. إن البوذية وهي تتعايش مع الشّنتو تحتكر إذن، تقريباً، الإدارة الدينية. عقب ثورة «ميجي» Meiji انطوت محاولة تعزيز الشّنتو، التي تميّزت من البوذية بوصفها دين الدولة، على ما يبدو لي، على نتائج متناقضة في ما يخصّ الليْئكة laïcisation. في الواقع تُوجَد الشّنتو مع المادّة 28 من دستور عام 1889 التي تنصّ على حرية المعتقد لليابانيين ضمن حدود النظام العامّ وواجباتهم تُجاه الأمبراطور. إن الرسالة الإمبراطورية القائلة بـ اللاألوهية ودستور عام 1946 اللذين فصلا الدين عن الدولة، أسّسا لائكية على الطريقة اليابانية.

أقف هنا عند الاعتبارات المغامرة لِأشير إلى أنه من خلال التفريق المفهومي بين العلمنة sécularisation والليْئكة laïcisation صار بوسعنا توسيع المنظور. إذا فُحِصَ عن الليْئكة بوصفها وجهاً للعلمنة فإنه سيتمّ دراسة المؤسّسة الدينية وحدها على نحو تجريبي في إطار هذا التمييز. من خلال منْح عملية الليْئكة الاستقلالية يمكننا أن نتفحّص العلاقة بين المؤسّسات والأخذ في الاعتبار بشكل أساسي دورَ السياسي والقانوني في هذا التمييز. إن مفهوم الليْئكة يُجبرنا على عدم الاكتفاء بحقل علم اجتماع الدين. تهتمّ دراسة عملية الليْئكة بالضرورة بالتحوّلات في مختلف

المؤُسّسات، والطريقة التي تتفاعل بها بعضها تجاه بعض، وصلتها بالتحوّلات التي تطرأ على الدولة-الأمة والمجتمع. إن علم الاجتماع وتاريخ الدولة، والمؤسّسات الطبية والدراسية، والفلسفة السياسية، والعلوم السياسية والقانونية كلّها مَدْعُوّة إلى الاجتماع.

إذا كان مفهوم الليْئكة يصطدم بالحدود الفاصلة بين الفروع العلمية، فإنه يتّفق مع تجديد الاهتمام بالسلطتين السياسية والقانونية. كذلك فإن التقاطعات بين تاريخ الدين وتاريخ الطبّ أو التربية قد تكاثرت. بذلك، فرضَ الدينُ في أوروبا لأمد طويل بعضَ الحدود على الطبّ، لأن التحضير الجيّد للخلاص في الآخرة ظهر مُهمّاً أكثر من الشفاء، وإن عشوائيا جدّاً. في المذهب الكاثوليكي، على المرء أن يموت ومعه «الأسرار الأخيرة» وعلى الطبيب بالتالي أن يُنبّه المريض على اقتراب الأجل؛ ما يعني أنه يعترف بحدود قدرته على الشفاء. في القرن التاسع عشر، وبفضل بعض القوانين، انتظمَتْ المؤسّسة الطبية انتظاماً مستقلاً، وهيْمنت على الدين في الحالة الفرنسية بينما تحالفت معه في الحالة الإنكليزية، وقد أوضحتُ ذلك في أحد مؤلّفاتي. إن عملية الليْئكة laïcisation في فرنسا بدت مُهيمنةً في مقابل عملية العلمنة sécularisation، بينما جرى خلاف ذلك في إنكلترا. منذ أمدٍ بعيد انطوى العملُ الديني على التلقين، لكن إنشاء وزارة المعارف العامّة (بداية القرن التاسع عشر في بروسيا وسنة 1900 في أسبانيا) وتطوّر المدرسة الرسمية التي تُديرها وتُشرف عليها الدولة أو تَعهد إلى مستوى محليّ بالإشراف على سير العمل فيها، يُمثّلان عملية لَيْئكة مُتزايِدة بدرجة مُتفاوتة، ومُرتبطة بنزاع أو تسوية مع المؤُسّسات الدينية. عموماً يبقى درس دين واحد لكنه لا يشمل الدروس الأخرى والذي جرى غالباً تجريد برنامجه من الطابع الطائفي في البلدان ذات الثقافة البروتستانتية وأُثبِتَ بوساطة الدولة لا بوساطة المؤُسّسة الدينية («المسيحية المُشتركة»). إن اللَيْئكة الكاملة تُؤدّي إلى حذْف هذا الدرس (أستراليا 1872، فرنسا 1882، اليابان 1946) أو الاستعاضة عنه بدرس عن الأديان (كيبيك، 2008).

لكن هذا التفريق النظري بين العلمنة والليْئكة مُتعلّق دائماً بمشكلة دلالية مُعقّدة نرى من الضروري التطرّق إليها؛ لأنها ترهن جزءاً من البحث، وفي الوقت نفسه تُسلّط الضوء على البناء الاجتماعي-التاريخي للآئكية. وهذه المشكلة هي: بشكل مفارق، إن ما قمتُ بنمذجته كعملية ليْئكة يستعيد معنىً قديماً، قانونياً وسياسياً، لِمصطلح «العلمنة»، الذي يختلف بشكل ملحوظ عن المعنى الاجتماعي الحالي لمفهوم «العلمنة». يُشير المعنى القديم إلى عبور مُلك في أوروبا، خاصّ بالمؤسّسة الكنسية، مجالَ الدولة والمِلك المدني. وهو يتلقّى سيامته السياسية من خلال النقاشات التي سبقت معاهدة «ويستفاليا» عام 1648. إن هذه المعاهدة التي هي محطة حاسِمة

من «سلام الأديان» (على حدّ تعبير ا. كريستين) تُسهم في انبثاق فضاء مستقلّ، حيث السياسي والقانوني هما المكان الذي تنبني فيه المصلحة العامّة التي لا يستطيع الدين تجسيدها. إننا هنا أمام عملية ليْئكة بالمعنى الذي فهمناه. في هذا السياق ينبني تفسير هوبز للدولة، وهو أن «لفيتان» Léviathan قادر على احتواء العنف الذي أنتجتْه الانقسامات الدينية.

لا نجد المَلَكية régalisme لدى الفيلسوف جون لوك في نهاية القرن السابع عشر والذي يمكن أن ننظر إليه على أنه المُنظّر الأول في موضوع فصْل الدين عن الدولة. يؤكّد لوك «الضرورة المطلقة» للتمييز بين «من ينظر إلى الحكومة المدنية، ومن ينتمي إلى الدين، وتعيين الحدود الصحيحة التي تفصل بين حقوق الفرد وحقوق الفرد الآخر. يرى لوك أن الدولة هي «مجتمع إنساني أُنشِئَ لغرض وحيد هو تأسيس مصالح الأفراد المدنية والحفاظ عليها». أما الكنيسة فهي مؤسّسة دينية تُشكّل «مجتمعاً من البشر ينضمّون بشكلٍ طوعي بعضهم إلى بعض من أجل خدمة الله بشكل عمومي» ولها الحقّ بإلقاء الحرم الكنسي شريطة أن يحتفظ المُسْتَبَعد «بجميع حقوق الإنسان والمُواطن». وترتبط الكنيسة بفئة الاتّحاد عند فيبر ويُنزَع عنها الطابع المؤسّسي إلى حدٍّ كبير. ويقع القانون الفرنسي المُتعلّق بفصْل الكنائس عن الدولة (1905) ضمن هذا المنطق كما سنرى. لكن النسب الرئيسي لـ «لوك» هو في الولايات المُتحدة. إذ يُعطي عدد من المُنظّرين الأميركيين للدولة العلمانية secular state، مثل القاضي د. ا. سميث وم. غالاندر ثلاثة مؤشّرات لتعريفها. أولاً، الحرية الدينية (حرية المعتقد وحرّية الاتّحاد لأهداف دينية، والتدخّل المحدود جداً للدولة فقط لأغراض تتعلّق بالصحة والأخلاق والنظام العام)؛ المُواطنية اللائيكية (حقوق وواجبات كل مواطن ليست مُرتبطة بالانتماء الديني). وأخيراً الفصل (إن شرعية الدولة تصدر من مصدر علماني: قَبول المحكومين، الدولة لا تُشجّع ولا تمُوّل أي دين). إن الدولة، ضمن هذه الرؤية، يمكن أن تكون علمانية secular بدرجة متفاوتة.

إننا نرى أن هذه الدنيوية secularism، وعلى الرغم من القرب الدلالي، تمُثّل منظوراً مختلفاً عن منظور مفهوم العلمنة sécularisation الاجتماعي. وتقترب كثيراً من التعريف الذي سنعيد الحديث عنه بخصوص اللائيكية الفرنسية، الذي أعطاه الفيلسوف فرديناند بويسّون للدولة اللائيكية «المُحايدة تُجاه كل الأديان والمُستقلّة عن كل رجال الدين» والتي توجَد فيها «حرية العبادة بأشكالها كافة» و«ممارسة الحقوق المدنية المكفولة خارج أي اعتقاد ديني». إن الفصْل الصوري غير مُدرج ويقترح عالِمُ الاجتماع «روبرتو بلانكارت» تعريف المستوى الأدنى حيث اللائيكية تنتج من عملية اللّيْئكة بوصفها «نظام تعايش يُبرهَن على مؤسّساته السياسية بشكل أساسي بواسطة السيادة الشعبية

لا بوساطة العناصر الدينية. إن هذا التعريف يُذكّر بأن أصل كلمة «لائكية» laïcité يأتي من اليونانية laos أي الشعب المُختلف عن رجال الدين، ويرتبط بفكرتين رئيستين هما: مبدأ السيادة الأفقي، وفكرة الفرد صاحب الحقوق. أخيراً يُشير التعريف إلى أن اللائيكية يمكن أن تكون بحالة توتّر مع الدولة نفسها: يُصرّ بلانكارت على «بقاء أشكال تقديس السلطة وإن تحت ترسيمات غير دينية بتاتاً» الأمر الذي يمكن أن يُثير صراعات «من أجل لَيْئكة اللائيكية».

ويمَيز كُتّاب اللغة الإنكليزية الدنيويةَ secularism التي هي منطق سياسي وقانوني ومؤسّسي، من العلمنة secularization بالمعنى الخاصّ بالنظريات الاجتماعية للعلمنة، التي تعلّل السلوك والممارسات والإدراكات في المجتمعات الحديثة. حينئذ، أليس واضحاً أكثر في عالم تكون فيه للكلمات أصول لغوية متعدّدة التمييز بين العلمنة والليئكة، بالمعنى الفرنسي واللاتيني الأصلي، وعن نتيجتها التي هي اللائيكية laicity؟

لقد تنوّعت عمليات الليئكة laïcisation بحسب الدول ويمكن أن تنطويَ على تعرّجات. لكن من الممكن إبراز بعض البُنى العامّة. وهكذا، أدركت «إليزا كاردِيناس أيالا» Elisa Cardenas Ayala وجود ثلاث سمات مهمة ومشتركة في أميركا اللاتينية خلال القرن التاسع عشر في موضوع الليْئكة.

السّمة الأولى هي «تحديث الأسس القانونية للدولة». في بادئ الأمر أعطت الدولُ وضعاً دستورياً للدين، ومن ثم سعت برامج القوى السياسية الليبرالية إلى إزالته من دون أن تنجح دائماً بذلك.

السّمة الثانية هي النظرة السلبية لدى الأحزاب الليبرالية إلى ما يتعلّق بالسلطة السياسية والاقتصادية وحتى الروحية (لأن هذه الليْئكة كانت ضدّ رجال الدين) و«المحاولات الرامية إلى تفكيك المؤسّسات التي كانت تُعبّر تعبيراً ملموساً[عن هذه السلطة] باسم مبادئ الليبرالية».

أخيراً، السّمة الثالثة هي «إنشاء مؤسّسات الدولة، التي رافقها أيضاً التشريع المُجدِّد، بهدف النيابة عن الكنيسة الكاثوليكية في الوظائف الاجتماعية المهمة المتُعلّقة بتنظيم الأحداث الرئيسة في الحياة الفردية وإدراجها في المجتمع». نذكر على سبيل المثال لا الحصر إنشاء الدولة المدنية، وليْئكة المقابر والمؤسّسات الاستشفائية، مُحوّلةً المحبّة إلى إحسان، وإنشاء المدارس الرسمية... إلخ.

إن هذا البناء اللائكي بقِيَ هشّاً وتحقّقَ غالباً على نحوٍ استبدادي بل عنيف. إذا سمح قانونُ فصل الكنائس عن الدولة الذي أُقِرّ عام 1905 في فرنسا، كما سنرى، بتهدئة الصراعات السياسية-

الدينية فإن المحاولات الكاثوليكية في أميركا اللاتينية لإعادة الاستيلاء (والتي نجحت أحياناً) كانت عديدة، وأدّت في بعض الأحيان إلى حروب أهلية مثل «الحرب المسيحوية» التي وقعت في المكسيك في الثلاثينات. لقد دامت الصراعات.

والسبب؟ يبدو أن أحد العوامل الرئيسة التي تُفسّر ذلك هو أن اللَيْئكة اللاتينية-الأميركية في القرن التاسع عشر مُورِست في سياق علمنة ضعيفة. إن ملاءمة العوالم الدينية أثّرت بشكل كبير في الثقافة المُشتركة، لا سيما الثقافة الشعبية. طبعاً إن هذا التأكيد القوي جداً ربما يجب مخالفته. أصرّ روبرتو بلانكارت على وجود عقلية علمانية في شمال المكسيك لدى صغار مالكي الأراضي بشكل خاصّ. ويُشير بحقّ إلى أن اللَيْئكة ما كانت لتتمّ من غير حركة اجتماعية كانت المُحرّك لها. إن اللَيْئكة تتضمّن الوجود والفعل السياسي للاعبين الاجتماعيين العلمانيين بدرجة متفاوتة. لكن بحسب اتّساع العلمنة، ستتحقَّق اللَيْئكة بصورةٍ مُغايرة.

إن التباين بين اللَيْئكة laïcisation والعلمنة sécularisation كان مُهمّاً أيضاً في تركيا إذ تأسّس نظام مُستقرّ للدولة اللائيكية وسيطر على الدين، وفُرِضت اللائيكية فيها على يد الجيش وطبقة اجتماعية متأوربة. يخضع هذا النظام حالياً لاختبار التناوب الديمقراطي مع وصول حزب العدالة والتنمية AKP إلى السلطة منذ بضعة أعوام، وهو حزب ديمقراطي إسلامي. بحسب اللائيكية التي ستنتج من هذا النظام، الذي هو بالأساس مستقرّ وديمقراطي، أو خلاف ذلك ستجري إعادة تطئيفه، فإن مستقبل اللائيكية في أرض المسلمين يمكن تغييره. وتحقّقتْ أيضاً لَيْئكة استبدادية في إيران، وفق النموذج التركي جزئياً. لكن تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1979 فرض إبطال اللَيْئكة délaïcisation. لكن، ويا للمفارقة، إن إيران اليوم هي، من غير شكّ، أكثر علمانية مما كانت عليه في عهد الشاه، وإن السلطة السياسية الدينية لا تُحافظ على نفسها إلا بطريقة استبدادية وغير ديمقراطية.

وهكذا، يمكننا أن نرى أن تمييز العلمنة من اللَيْئكة يسمح بإجراء تحليلات، بل تشخيصات لا تتحقّق عند استخدام مفهوم واحد بطريقة اختزالية. وإذا أخذنا في الاعتبار تحليلات «كرباج» و«تود»، فإن الحركات الإسلامية الراديكالية الحالية ليست، كما يعتقد بيرجيه، حركات تُنادي بـ«إبطال العلمنة» désécularisation بل هي حركات تُحاول قلْب عملية العلمنة عبر السعي إلى أن تَفرِض سياسياً، وبطريقة عنيفة، إلغاء عناصر اللائيكية التي جاء بها (بطريقةٍ استبدادية أيضاً في أغلبِ الأحيان) الاستعمار ثم تفكيك الاستعمار، لا سيّما القومية العربية. يمكن أن يكون لحركات

أخرى هدف مُماثل من خلال التدخّل في اللعبة السياسية والاستفادة من إخفاقات الحكومات التي تشكّلت عقب تفكيك الاستعمار. لكن، كما أشار بعضُ الباحثين (مثل أوليفييه روي Olivier Roy) فإن هذا الإدماج في اللعبة السياسية أجبرَ تلك الحركات على القبول بالتسويات.

وبعدُ، فإنّ العلمنة التي أصبحت مُسيطِرة في المجتمعات الحديثة تبدو أقلّ جاذبية. هناك أسباب عدّة تُساعِد على ذلك مثل الفصْل بين التقدّم العلمي والتقدّم التقني. بالفعل، إذا كان التقدّم العلمي سَمَحَ ويسمح دائماً بحدوث التقدّم التقني، فإنه الآن يُفسّره أيضاً. في بادئ الأمر، تدريجيّاً في القرن العشرين، جرى الفصْل بين تقدّم حربي سيّئ (أوشفيتز، هيروشيما) وتقدّم سلمي جيّد. إن النقاشات اليوم حول الطاقة النووية المدنية، والاحتباس الحراري، والاعتداءات على التنوّع البيولوجي، والأمراض المُكتسبة في المستشفيات، واستنفاد الموارد، المرُتبطة بتقدّم المعارف العلمية في هذه المجالات، كل هذه النقاشات تُبيّن أن التقدّم التقني المتواصل لأغراض سلمية يبدو هو أيضاً مُتناقضاً ويمكن أن تكون له نتائج غيرُ مرغوبٍ بها وغير مُنتجة. والحال أن، في اللحظة ذاتها، العولمة وامتزاج الشعوب يعنيان أن غالبية المجتمعات الحديثة أصبحت مُتعدّدة الثقافات ومُؤلّفة بالتالي من أشخاص تختلف درجة العلمنة في ما بينهم (خصوصاً على مستوى المهاجرين وأحفاد المهُاجرين). لذلك أراد بعضهم (كما في فرنسا وكيبيك على سبيل المثال) أن يفرض علمنة أكثر حزماً بوساطة شكل استبدادي لِلاّئكية. وخلاف ذلك، يُحاول آخرون، مثل بعض الحركات الأصولية أو النزعة المُحافظة السياسية الدينية في الولايات المتّحدة الأميركية، استخدام عمليات فكّ سحر العلمنة لِصالح تقلّص اللائيكية وإعادة الحديث عن فصْل الدين عن الدولة. ويمكن أن تستند إعادة الحديث هذه إلى أيديولوجيا قومية قديمة كي تُعطي مُجدّداً بُعداً دينياً للهُوية الوطنية في مقابل العولمة و/أو الصعوبة الحالية للتخطيط لِمشروع سياسي يبني المستقبل. ويبدو لي أن بعض تصريحات الرئيس ساركوزي في فرنسا ومشروع إعادة إدخال علم الأساطير القومي في المنهج الدراسي الابتدائي في اليابان تذهب في هذا الاتجاه.

إن عمليات العلمنة والليْئكة ليست إذاً عمليات خطّية. فهي مرتبطة بعوامل مُعقّدة، ولا شكّ في أن التفسير الذي أعطيته يبقى ناقصاً لكنني أردتُ اقتراح طرق للتفكير والتحليل وإخضاعها للنقاش.

العلمانيّة الفرنسية والحجاب الإسلامي

تصدّع المنهج

طلال أسد Tala Asad [*]

في إطار مشروعه المعرفي الذي يبحث في العلاقة المعقدة والمتشابكة بين الإسلام والغرب يتناول المفكّر وعالم الأنثروبولوجيا طلال أسد جملة من الإشكاليات المتعلقة بما يُسمّى بقضية الحجاب الإسلامي في فرنسا وصياغته الرئيسة الواردة في تقرير لجنة ستاسي.

مقالته هذه ـ كما يشير هو نفسه ـ، ليست جزءاً من الجدال المحتدم حول مسالك العلمانية الفرنسية، وبالتالي هي ليست على أيّ نحوٍ من الأنحاء محاولة لتقديم الحلول لما يُطلق عليه غالباً «بأزمة اللائيكية». أما الهدف المتواضع منها فهو فقط محاولة فهم بعض مفاهيم العلمانية الفرنسية وتطبيقاتها.

المحرر

في الفترة الأطول من عاميّ 2003 و2004، وبعد خطابِ لوزير الداخلية آنذاك نيكولا ساركوزي في نيسان 2003، تأثّر الرأي العام الفرنسي بقضية «أغطيةً الرأس الإسلامية». هل ينبغي السماح للفتيات المسلمات بتغطية رؤوسهنّ في المدارس الرسمية؟ كان الرأي السائد هو أنّه لا ينبغي ذلك

---

*ـ أستاذٌ في الأنثروبولوجيا في جامعة مدينة نيويورك، وهو أنثروبولوجيٌ معروفٌ متخصص بالدين، وعلى وجه الخصوص الدين في الشرق الأوسط. ألّف عدداً من الكتب، من ضمنها «سلاسل النسب الدينية: الانضباط وبواعث القوة في المسيحية والإسلام» (1993) و«تشكيلات العلمانية: المسيحية والإسلام والحداثة» (2003).

ـ العنوان الأصلي للمقال: French Secularism and the "Islamic Veil Affair

نص مقتطف من كتاب بعنوان French Secularism and the Islamic Veil Affair1: من تأليف Talal Asad

المصدر: http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12IAsad.pdf

ـ ترجمة: هبة ناصر الدين. مراجعة: إ . الموسوي.

على الإطلاق. لقد نُشرت كميةٌ وافرةٌ من المادة الجدلية حول هذا الموضوع في فرنسا وغيرها من الأماكن، ولم تكن هذه المرة الأولى التي يتمّ فيها مناقشة هذه القضية بشكلٍ علني، إلا أنّه في هذه المناسبة كانت النتيجة إصدار قانون يمنعُ إظهار الاختلافات الدينية في المدارس الرسمية.

لقد غدا الحجاب الذي ترتديه التلميذات المسلمات رمزاً للعديد من أبعاد الحياة الاجتماعية والدينية للمهاجرين المسلمين وأولادهم التي يُعارضها العلمانيّون. لقد تساءل الباحثون عن أسباب عدم اندماج المهاجرين المسلمين في المجتمع الفرنسي وبخاصة اندفاع العديد من شبابهم نحو «الإسلام الأصولي»، وهو اندفاعٌ يعزوه بعضُهم إلى العنصرية العامة والحرمان الاقتصادي بينما يراهُ آخرون نتيجةً لتلاعب دول الشرق الأوسط المحافِظة ومواقع الإنترنت الإسلامية التحريضية. لقد ناقش المفكرون إمكان دمج المسلمين المتديّنين في المجتمع العلماني الفرنسي وكيفيته إذا كان ذلك ممكناً. إنّ المشاعر التي أدّت إلى القانون الجديد هي مُلفتة للنظر وليس فقط من جانب الفرنسيين المسلمين. يبدو أنّ أغلبية المفكرين والسياسيين الفرنسيين -سواءً انتموا إلى اليمين أو اليسار- يشعرون أنّ الطابع العلماني للجمهورية يقع تحت تهديد أبعادٍ إسلاميةٍ يعتبرون أنّ الحجاب الإسلامي يرمزُ إليها.

أودّ الإشارة إلى أنّ الدولة العلمانية الفرنسية اليوم تلتزمُ إلى حدٍ ما بمبدأ «دين الحاكم دين رعيّته» على الرغم من أنّها تنفي أيَّ ولاءٍ ديني وتحكمُ مجتمعاً غير متديّنٍ بشكلٍ كبير. برأيي، إنّ الإلتزام بدينٍ معيّن أو حظره ليس النقطة الأهم في هذا المبدأ، بل تنصيبُ قوةٍ مطلقةٍ وحيدة -أي الدولة ذات السيادة- مُستوحاة من مصدرٍ مجرّدٍ وحيد، وتُواجه مهمةً سياسية واحدة: الاهتمام الدنيوي بسكّانها بغض النظر عن اعتقاداتهم. كما أشار إميل دوركايم في كتاباته حول الدمج، فإنّ الدولة الآن تُمثّل عنصراً متعالياً ونيابياً كذلك، وكما أظهر هوبز، يُمكن للدولة الآن تجسيد المبدأ المجرَّد للسيادة المستقلة عن جميع الجمهور السياسي سواءً أكانوا حُكّاماً أم محكومين، وبشكلٍ مستقل عن أي قوةٍ غيبيّة.

إنّ إحدى الطرق التي تُثير اهتمامي لدى النظر في هذه المسألة هي التالي: بما أنّ «الدين» يُوجِّه انتباه الرعايا إلى الاهتمامات المتعلقة بالآخرة، يتحتّم على قوة الدولة تحديد مكانها المناسب من أجل السلامة الدنيوية للسكّان الموجودين تحت عهدتها. (هذا لا يشمل ضمانة الحياة؛ تستطيع الدولة قتل رعاياها أو أن تدعهم يموتون بينما يُمنع أيّ أحدٍ آخر من هذا الحق. ولكنّه يشمل التشجيع على ثقافةٍ استهلاكيةٍ مُزدهرة.) المطلوب هو تحقيقُ صورةٍ من السلامة الدنيوية التي يُمكن

ملاحظتها في الحياة الاجتماعية وبالتالي الإيمان بها، ولكن ينبغي أيضاً الإجابة عن السؤال التالي: ما علامات وجود الدين؟ وعليه، تبدو اللائيكية مشابهة للعلمانيات الأخرى كتلك الموجودة على سبيل المثال في الولايات المتحدة حيث يوجد مجتمعٌ يُرحِّب بالاعتقاد والنشاط الديني وتجدُ الحكومة الفيدرالية الحاجة لتحديد الدِّين.

دلالة العلامات

بما أنّ الدين يحمل أهميةً أساسية للجمهورية الشعبية، فإنّ هذه الجمهورية تحتفظُ لنفسها بالسلطة النهائية في تحديد كون معاني الرموز المحدَّدة (أي الرموز التقليدية) «دينية». قد يعترضُ المرء بأنّ هذا الأمر ينطبق فقط على معاني العلامات في الأماكن العامة، ولكن بما أنّ التمييز القانوني بين الأماكن العامة والخاصة هو بنفسه من إنشاء الدولة، فإنّ نطاق «المكان العام» ومحتواه هو بشكلٍ أساسيٍ إحدى وظائف سُلطة الجمهورية.

وعليه، كانت النقاشات التي تمّ تقديمها في الإعلام حول قضية الحجاب الإسلامي مُنغرسةً في هذه السلطة. بالنسبة لي، لم تبدُ هذه النقاشات متعلقة بالتسامح تجاه المسلمين في مجتمعٍ متنوع دينياً ولا حتى بالفصل الحاد بين الدين والدولة. لقد كانت متعلقة أولاً وقبل كل شيء ببُنية الحريات السياسية التي يتمّ بناء الدولة عليها -أي علاقات التبعية والحصانة وإدراك الفرد شخصيتَه المحدّدة- وببُنية المشاعر التي تقع خلف هذه الحريات. لقد افترض الموقفُ المهيمن في هذا الجدال أنّه إذا حصل نزاعٌ بين المبادئ الدستورية، فإنّ حق الدولة في الدفاع عن هويتها يتفوّق على كل الحقوق الأخرى. لقد تمّ التعبير عن الهوية المنيعة للدولة عبر تلك الصور المحدَّدة بالاضافة إلى تلك التي تدلّ على الأفراد النظريين الذين تمُثّلهم والذين بدورهم عليهم إطاعتها بشكلٍ غير مشروط. اعتُبر الحجاب الإسلامي الذي ترتديه النساء المسلمات رمزاً دينياً يتعارضُ مع الهوية العلمانية للجمهورية الفرنسية.

تمثّلت النتيجة النهائية لهذه النقاشات حول الحجاب الإسلامي في الإعلام وغيره بتعيين الرئيس للجنةٍ استقصائية مُكلّفة بتقديم التقرير حول مسألة العلمانية في المدارس. لقد ترّأس اللجنة الوزيرُ السابق برنار ستاسي وتمّ الاستماع إلى شهادات مجموعة كبيرة من الأفراد. في كانون الأول 2003، تمّ أخيراً تسليم التقرير إلى الرئيس مع التوصية بقانونٍ يمنع إظهار أيَّ «علامات دينية واضحة» في المدارس الرسمية، بما في ذلك الحجاب وقبعاتٍ الكيباه والصلبان الكبيرة التي تُلبس على العنق. من ناحيةٍ أخرى، تمّ السماح بارتداء ما حدّد التقرير بأنّها «علامات مُتحفِّظة»

كالميداليات والصلبان الصغيرة ونجمة داوود والخميسات أو المصاحف القرآنية الصغيرة. عبر إجراء هذه المساومات كلها، اتّضحت حاجة اللجنة للظهور بمظهرٍ عادل. في شباط 2004، قام المجلس الوطني رسمياً بسنّ القانون المطروح وذلك بالإجماع تقريباً. قام الشباب المسلمون ببعض المظاهرات كما حصل سابقاً حين قدّمت لجنة ستاسي توصيتها بشكلٍ رسمي، إلا أنّ عدد المتظاهرين في العلن كان قليلاً. لقد بدا أنّ معظم الفرنسيين المسلمين كانوا مستعدين لاتّباع القانون الجديد ولو كان بعضهم متردّداً.

سوف أبدأ بأمرٍ لم يتطرّق إليه تقرير ستاسي: وفقاً للمسلمين المعارضين للحظر لأسبابٍ إيمانية، فإنّ ارتداء الحجاب من قبل النساء في العلن هو تكليفٌ ديني ولكنّ ارتداء «العلامات المتحفِّظة» ليس كذلك. بالطبع، يوجد العديد من المسلمين من الرجال والنساء الذين يؤكدون أنّ ارتداء الحجاب ليس تكليفاً في الإسلام إلا أنّه من الصحيح من دون ريب أنّه حتى اللواتي يرتدينه يفعلن ذلك بدوافع عدّة. ولكن إذا كانت المحجبة تعتبرُ الحجاب واجباً يستلزمه دينها، وإذا كان يدفعها ضميرُها لارتدائه باعتبار أنّه طاعة، يُصبح الحجاب بذلك جزءاً لا يتجزّأ من شخصيتها. بالنسبة إليها، إنّه ليس علامة تهدف للتعبير عن شيء، بل يغدو جزءاً من التوجّه وأسلوباً في الوجود. ولكن في مقابل ذلك، ترى لجنة ستاسي أنّ الملبوسات كلها التي ذُكرت هي علامات وأنّها قابلة للإزالة أيضاً.

تعتبرُ لجنة ستاسي أنّ بعض العلامات لها دلالة «دينية» بمقتضى علاقتها المجازية مع أنظمة التمثيل الجماعي حيث ترمز مثلاً الكيباه لليهودية، والصليب للمسيحية، والحجاب للإسلام. وعليه، فإنّ ما تدلّ عليه علامةٌ محدَّدة هو سؤال رئيس. إنني أؤكد أنّه على الرغم من عدم تعريف تقرير ستاسي «الدين» في أي من المواضع، إلا أنّه يفترضُ وجود هكذا تعريف لأنّ الهيئة التأهيلية لمصطلح «علامات دينية» ترتكزُ على الهيئة الأساسية «للدين».

توجد نقطتان يمكن ملاحظتهما في هذه العلاقة. أولاً، بسبب وجود اختلاف بين المسلمين المتدينين المعاصرين حول إذا كان الحجاب لباساً واجباً إلهياً على المرأة فإنّ معناه «الديني» ينبغي أن يكون غير محدَّد بالنسبة لغير المسلمين. فقط من خلال رفض أحد التفاسير المتاحة («أنّ الحجاب لا علاقة له بتاتاً بالدين الحقيقي») لصالح تفسير آخر («الحجاب رمزٌ إسلامي») يمُكن للجنة ستاسي الإصرار على أنّ الحجاب علامة «دينية» واضحة. إنّ اختيار معنى هذه العلامة يُخوّل اللجنة الادّعاء بمخالفة «الحجاب الإسلامي» لمبدأ اللائيكية، وبما أنّ اللائيكية غير قابلة للتفاوض

ينبغي نزع الحجاب.

النقطة الثانية هي كالتالي: يتمّ التمييز بين العلامات «الدينية» الممنوعة في حرم المدرسة وفق بُعدها الجنسي، فالنساء يرتدين الحجاب، والرجال يلبسون الكيباه، بينما يرتدي الصليب كلٌّ من الجنسين. بالتأكيد، إنّ هدف هذا التطبيق بأكمله هو منع الحجاب الإسلامي والسبب الجزئي هو كونه «دينياً»، ولكن يُضاف أيضاً دلالته على «المركز الشرعي المتدنّي للنساء في المجتمع الإسلامي» (دلالة علمانية). ولكنّ الفتيات اللواتي تعرّضن للمنع المدرسي هنّ فرنسيات ساكنات في فرنسا، فلذلك يخضعن للقانون الفرنسي وليس للشريعة. وبما أنّ القانون الفرنسي لم يعد يُميِّز بين المواطنين على أُسُس الجنس أو الانتماء الديني، وبما أنّه لم يعد يسمح للرجل بمعاقبة زوجته لعصيانها بعد أن كان قد سمح بذلك حتى العام 1975، فإنّ هذه العلامة لا تدلّ على موقع حقيقي بل على موقعٍ وهمي، وبالتالي يكون الانتهاك وهمياً.

بشكلٍ مثالي، إنّ عملية الدلالة هي منطقيةٌ وواضحةٌ في آن، وهذه الخصائص بالذات هي التي تجعلها قابلة للنقد المنطقي. يُفترض أنّ علامةً محدَّدةً تدلُ على شيءٍ «ديني» واضح. ولكن ما يتمّ استبعاده في هذه الفرضية هو المملكة الكاملة للخطابات والتطبيقات المستمرة التي تُقدِّم معاني موثوقة. إنّ الدقة والثبات المنسوبَين لعلاقة الدلالة هما دائماً فعلٌ تعسفيٌ غالباً ما يكون زائفاً حينما يتعلّق الأمر باللغة المجسَّدة. بتعبير آخر، إنّ دلالة الحجاب هي ليست حقيقة تاريخية (التقليد الإسلامي المتطوّر) بل علامة أخرى («الدين الإسلامي» الثابت إلى الأبد) الذي -على الرغم من طابعه الزاخر- يُستخدم لإعطاء «الحجاب الإسلامي» معنى ثابتاً.

حين نفترض جدلاً أنّ بعض العلامات هي دينيةٌ في جوهرها، أين يمكن الانتفاع منها لإظهار المعتقد وكيف يمكن ذلك؟ استناداً إلى تقرير ستاسي، لا تُصرُّ العلمانية على حصر الدين في عزلة الضمير ومنعه من الظهور العلني. على النقيض من ذلك، يُصرّح التقرير أنّ التعبير الحر عن العلامات الدينية (الأشياء، الكلمات، الأصوات ذات المضمون «الديني») هي جزءٌ لا يتجزّأ من حرية الفرد. وهكذا، فإنّ هذا التعبير ليس مشروعاً فحسب بل ضرورياً لإدارة المناقشة العامة في الديمقراطية العلمانية –ما دام ممثلو الآراء الدينية المختلفة لا يحاولون السيطرة عليه. ولكنّ معنى «السيطرة» لدى التعامل مع الأقلية المحددة دينياً-والتي تمُارسُ نسبةٌ صغيرةٌ من تلك الأقلية تقليدها الديني بشكلٍ فعّال- ليس واضحاً تماماً.

من المثير للاهتمام أنّ تحديد المعاني من قبل اللجنة لم ينحصر بما هو مرئي. لقد شمل

محاولة فهم العمليات النفسية كالرغبة والإرادة. وعليه، قيل بأنّ إظهار العلامة من قِبل المرتدي لها يتضمّن إرادة الفاعل لإظهارها، وعليه أصبح هذا الأمر جزءاً من معنى الحجاب. كما أوضح أحدُ عناصر اللجنة لاحقاً، كان يُقصد من استخدام اللجنة مصطلحَ «الإظهار» توفير قاعدة الحقيقة التي تُفيد أنّ بعض الأفعال تُجسِّد «إرادة الإظهار». مثّلت الهوية الإسلامية للمحجَّبة أمراً مهماً بالنسبة لمعنى الحجاب لأنّه كان ينبغي دراسةُ إرادةِ إظهاره انطلاقاً من تلك الهوية. (انبثق بُعدٌ آخر لمعناه من الموازاة بين إرادة إظهار الحجاب و«الأصولية الإسلامية» أو «الإسلام السياسي»، وهما مصطلحان يتمّ استخدامهما بشكلٍ متبادل للدلالة على نطاق من التصديقات المختلفة للإسلام العام). بشكلٍ متناقض، أدرك القانون الجمهوري طابعه العامّ عبر هوية محدَّدة (نسائية مسلمة)، أي باطنية نفسيّة محدَّدة. ولكن الوجود المحض للبعد الباطني الذي يُمكن الوصول إليه من الخارج هو أمرٌ مناسب للعلمانية. إنّه يفتح المجال للتوقّع العام المتمثل بتهذيب النفوس الجمهورية في المدارس العامة. على كلِّ حال، لا تُرى «الإرادة» في حد ذاتها ولكنّ الحجاب الظاهر يُشيرُ إليها باعتبار أنّها إحدى مفاعيله.

تمّ تناول «الرغبة» بشكلٍ أكثر مثيرٍ للاهتمام. عبرّت اللجنة عن اهتمامها برغبات التلاميذ من خلال التمييز بين أولئك اللواتي لم يردْن فعلاً ارتداء الحجاب وأولئك اللواتي أردن ذلك. ليس من الواضح تماماً كيف فُهمت هذه «الرغبات الأصيلة» بالرغم من الإشارة إلى الضغط الذي يمُارسه الأهل والمجتمع التقليدي. يُفترضُ بأنّه قد تمّ تقديم بياناتٍ بهذا الشأن إلى اللجنة.

من الجدير بالذكر أنّ الاهتمام بالرغبات «الحقيقية» للتلاميذ انطبق فقط على الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب، ولا يبدو أنّه تمّ التفكير بتحديد الرغبات «الحقيقية» للفتيات اللواتي لا يلبسن الحجاب. هل من الممكن أنّ بعضهنّ أردْن سراً ارتداء الحجاب ولكنهنّ كُنَّ يخجلن من ذلك بسبب ما يمُكن أن يفكّر به أو يقوله زملاؤهن الفرنسيون والناس في الشارع؟ أو هل من الممكن أنهنّ تردَّدْن لأسبابٍ أخرى؟ مهما كان، فإنّ المظهر الخارجي وحده في حالتهنّ كان كافياً للجنة: أي إنّ عدم ارتداء الحجاب يعني عدم وجود رغبة بارتدائه. بهذه الطريقة، لم يتمّ اكتشاف «الرغبة» بل تركيبها بشكلٍ سيميائي.

إنّ عدم التناسق في المعاني المحتملة للحجاب بوصفه علامة يبدو معقولاً إذا اعتُبِر أنّ اهتمام اللجنة ليس تدقيقاً في تفسير الأدلة بشكلٍ مجرد فحسب بل توجيهاً لنوعٍ محدَّدٍ من السلوك –وعليه نُلاحظ استخدام اللجنة الثنائيَّ البسيط «مجبور أو مختار» في تعريف الرغبة. المقصود هو أنّه

في الحياة الاعتيادية، تتجذر الرغبة بفعل شيءٍ بدلاً من أمرٍ آخر في الأعراف السائدة والولاءات والعادات التي اكتسبها الفرد عبر الوقت، بالاضافة إلى المخاوف وحالات المتعة التي يشعرُ بها لدى التفاعل مع المعشوق والأصدقاء والأقرباء والأساتذة وغيرهم من الشخصيات السلطوية. ولكن حين تكون «الرغبة» هدفاً للانضباط، يوجد خياران: إما ضرورة تحفيزها (بالتالي جعلها طبيعية) أو إحباطها (وبالتالي اعتبارها «خادعة»). لقد كانت اللجنة قطعاً تمُارسُ مشروعاً انضباطياً.

وعليه، اعتبرتْ اللجنة أنّها تُواجه خياراً صعباً بين شكلين من الحرية الفردية -رغبة الفتيات بارتداء الحجاب (وهنّ أقلية)، ورغبة أولئك اللواتي لم يُردْن ذلك. لقد قرّرت اللجنة منح الحرية للفئة الأخيرة على قاعدة الأغلبية. إنّ هذا القرار الديمقراطي ليس مُخالفاً للائكية إلا أنه يتعارض مع فكرة أنّ الحرية الدينية هي حقٌ ثابتٌ لكل مواطن- وهو ما يُعرب عنه «إعلانُ حقوق الإنسان» (وأي إعلان لحقوق الإنسان في يومنا الحالي). ولكن أظنُّ أنّ الأهم هو فصلُ الرغبة عن موضوعها (الحجاب) لكي تُصبح مُحايدة وقابلة للتعداد والجمع والمقارنة الرقمية. إنّ الرغبات في الأساس ليست «دينية» أو«لادينية» بل هي ببساطة حقائق اجتماعية نفسية.

لم أكن أشير فقط إلى أنّ المسؤولين الحكوميين يُقرّرون معنى العلامات الملبوسة، بل إنّهم يفعلون ذلك بمقتضى امتلاكهم الامتياز في التوصُّل إلى دافع المحجبة وإرادتها -أي إلى ذاتيتها- ويتمّ تسهيل هذا الأمر عبر اللجوء إلى نوعٍ محدَّد من السيميائيات. إلى هذا الحد، كانت اللجنة وسيلة لتشكيل المعاني عبر استخدام العلامات الداخلية (النفسية) أو الخارجية (الاجتماعية)، وقد سمحتْ بتحفيز بعض الرغبات والمشاعر على حساب غيرها. لقد سعتْ لجنةُ الاستقصاء الحكومية لإدخال الاهتمامات والالتزامات والمشاعر «الخاصة» تحت التدقيق «العام» من أجل تقييم صلاحيتها في الجمهورية العلمانية. إن المجال العام -وهو ضمانةٌ للديمقراطية الليبرالية- لا يمنح المواطنين مسافةً بعيدة من سلطة الدولة. إنّه الحقل الفعلي الذي يتمُّ فيه بسط تلك السلطة من أجل ضمانة التكوين السليم للرعايا.

منذ بداياتها، يبدو أنّ فكرة الجمهورية العلمانية انقسمتْ بين اتجاهين متعارضَين- الإصرار على انسحاب الدولة من جميع الأمور التي تمتُّ إلى الدين (وينبغي أن يشمل الإحجام حتى عن محاولة تعريف «العلامات الدينية»)، وبين مسؤولية الدولة في تكوين المواطنين العلمانيين (ولا أعني بذلك الأشخاص «غير المتدينين» بالضرورة). ينتهزُ تقرير ستاسي هذا التعارض الأساسي كفرصةٍ للتفسير الإبداعي، ويُصرِّح بأنّ مشكلة الأحكام القانونية السابقة المتعلقة بالحجاب تكمنُ في أنّ «القاضي

لم يظن أنّ لديه قوة الإعلان عن تفسير معنى العلامات الدينية. لقد شكّل هذا حدّاً جوهرياً لتدخّل القاضي. لقد كان الدخول في التفسير الذي يمنحه دينٌ ما لعلامةٍ أو لأخرى مستحيلاً بالنسبة إليه. بناءً على ذلك، لم يكن قادراً على إدراك أنّ ارتداء الحجاب من قبل بعض الشابات قد يعني التمييز بين الرجل والمرأة، وأنّ ذلك يتعارضُ بالطبع مع مبدأٍ أساسيٍ للجمهورية».

يتأسّف تقرير ستاسي من رفض القضاة في هذه الحالات الدخول إلى ميدان العلامات الدينية. إنّه يُريد من القانون أن يُصلح المعاني، وبالتالي يُوصي بتشريعٍ يُحقق ذلك. ولكن أولاً، عليه تشكيل العلامات الدينية التي يمُكن فهم معانيها وفق القواعد الموضوعية لأنّ ما تُطلق عليه اللجنة «علامة» هو لا شيء في حد ذاته. إنّ «العلامات الدينية» هي جزءٌ من اللعبة التي تلعبها الجمهورية العلمانية. بشكلٍ أدق، من خلال تلك اللعبة يتم تحقيق الوجود المجرَّد المسمَّى بالدولة المعاصرة.

قد يُشير الفرد إلى أنّ لجنة ستاسي تعتبر أنّ الحجاب الذي ترتديه الفتيات المسلمات هو أكثر من علامة. إنّه أيقونة بمعنى أنّه لا يؤدي إلى الدلالة فحسب بل إلى الاستحضار. ما يتمّ استحضاره هو ليس غطاء الرأس بل «الحجاب الإسلامي». باعتبار أنّه أكثر من صورة، فإنّ الحجاب أمر تخيّلي- اختلافٌ محجوبٌ ينتظر الكشف والإبراز تحت ضوء المنطق وجعْله محايداً.

التعامل مع حالات الاستثناء

يبرزُ سؤالٌ حول وجود أي مكان للحقوق المتعلقة بالمجموعات الدينية في اللائيكية. الجواب هو حتماً بالإيجاب على الرغم من أنّ هذه المجموعات غالباً ما تُعتبر استثناءات. لعلّ من أكثرها لفتاً للنظر المدارس المسيحية واليهودية، وهي مؤسسات خاصة «متعاقدة» مع الحكومة وتُقدّم لها الدولة العلمانية الكثير من المساعدات المالية. في هذه المدارس الدينية المدعومة من قِبل الدولة حيث يمُكن بالاضافة إلى أمورٍ أخرى إظهار الصلبان وقبعات الكيباه، وحيث يتم تدريس النصوص الدينية بشكلٍ منهجي، ألا يكبر التلاميذ بالرغم من ذلك ليصبحوا مواطنين فرنسيين جيدين؟ ما مدى أهمية هذا القطاع التعليمي؟ استناداً إلى أحدث الإحصائيات الحكومية، فإنّ أكثر بقليل من 20 بالمئة من جميع الطلاّب الثانويين هم مسجّلون في المدارس الدينية. (بالمناسبة، حتى في المدارس الرسمية حيث تمُنع اليوم «العلامات الدينية المتباهية»، يتمُّ تحضير أطعمة منفصلة للتلاميذ المسلمين واليهود الذين يودّون اتّباع أحكام دينهم الغذائية).

توجد استثناءات إضافية تُعزّز تعلّق الأفراد بالطوائف الدينية: تقوم الدولة بتأمين وجود الكهنة في الجيش والجامعات والمدارس والسجون والمستشفيات وتدفع لهم. يُسمح إجراء مراسم الجنازة

اليهودية والمسلمة في المقابر بالرغم من أنّ الدولة هي التي تمتلكها جميعاً وتديرها. وفقاً لقانون عام 1987، تنتفع الهبات الممنوحة إلى الجمعيات الدينية من التيسير الضريبي تماماً كالجمعيات الأخرى التي تُقدِّم خدماتٍ عامة. يعترفُ تقرير ستاسي بهذه الاستثناءات الطارئة على مبدأ الدولة المتمثل بالحيادية المطلقة إلا أنّه يعتبرُ أنّها «تعديلات معقولة» تسمحُ لكل فردٍ بتطبيق حريّته الدينية.

وعليه، تتمتّع كلُّ هذه الاستثناءات بوجودٍ سياسي-تشريعي في البنية العلمانية للجمهورية الفرنسية. ينتمي العديد من المواطنين إلى هذه المنظّمات سواءً كانوا من رجال الدين أو من العامة، ويُصيغ هذا الانتماء أحاسيسهم بشكلٍ جزئي. هل تبلغُ هذه المجموعات «الجماعانية»؟ إنّ هذا المصطلح هو أقل أهميةً من الحقيقة التي تُفيد تشكُّل فرنسا من التنوّع في المجموعات التي تقطنُ في المجال العام الفاصل بين الحياة الخاصة والدولة. وبما أنّ هذه المجموعات تمُارس قوة متفاوتة في تشكيل السياسة العامة، فإنّ ادّعاء الدولة بالحياد السياسي تجاه كل المجموعات «الدينية» هو محل إشكال.

لقد أدركت لجنة ستاسي الاستثناءات الكامنة في القاعدة العامة للائكية، وقامت بتوضيحها من خلال تمييز مبدأ العلمانية التأسيسي (أنّ الجمهورية الشعبية تحترم المعتقدات كلها) من الواجبات القانونية المتعددة التي تصدر من هذا المبدأ ولكن تبدو أحياناً متعارضة معه. تُشير اللجنة في تقريرها إلى أنّ النظام الشرعي ليس وحدةً مُتراصّة على الإطلاق؛ بل إنّه في الوقت نفسه مُوزَّع في مصادر قانونية متعددة ومُتنوّعٌ في أشكاله المختلفة في أرجاء فرنسا الأم وأقاليمها ما وراء البحار. إنّ المصادر المنتشرة والأشكال المختلفة من العلمانية الفرنسية تعني أنّ على الجمهورية التعاطي بشكلٍ مستمر مع الاستثناءات. أودّ الإشارة إلى أنّ تطبيق القوة في حد ذاته من أجل تحديد الاستثناء والتعامل معه هو ما يُصنّف الاختلافات في الوحدة ويقومُ بالتأكيد على السلطة الجمهورية. وعليه، يمكن اعتبار أنّ منع الحجاب بوصفه علامة هو تطبيقٌ للسلطة السيادية ومحاولةٌ من قِبل دولة مركزية للسيطرة على المجال العام باعتبار أنّه مجال العلامات المحدَّدة.

أودُّ التأكيد على أنّ اهتمامي لا ينصبُّ على المجادلة بأنّ فرنسا علمانية بطريقة غير مناسبة أو أنّها عديمة التسامح. لا ينبغي إنكار أي ادّعاء تقوم به علمانيةٌ موجودةٌ بالفعل على علمانيتها فقط لأنها لا تتطابق مع نموذجٍ مثالي. إنّ الأشكال المتنوّعة من التاريخ الديني المحفوظ والتهديد والفرصة السياسية المتصوَّرة تحدِّد المشاعر التي تدعم المواطنة العلمانية والانتماء الوطني في الدولة المعاصرة. إنّ هذه المشاعر ليست ثابتة على الدوام، ونادراً ما تكون خالية من التناقضات، وتكون هشّة في بعض الأحيان إلا أنّها تؤدي نوعياً إلى أشكالٍ مختلفة من العلمانية. أظنّ أنّ

المهدَّد بالخطر هنا ليس تقبُّل الاختلاف بل السيادة التي تُعيِّن الاستثناءات وتسوّغها ونوعية المساحات التي تحدِّد العلمانية أنّها عامّة. بالنسبة لي، تبدو «أزمة اللائيكية» مزروعةً بشكلٍ فريد في النزاع السياسي الدائر حول نموذجين مثاليّين لمستقبل فرنسا، وهو انقسامٌ يفصل بين حزب اليسار واليمين: دولة مركزية ومسيطرة للغاية في مقابل دولة لامركزية ومتضائلة وتبدو الحاجة لتطبيق السيادة في كلٍّ منهما أمراً مُسلَّماً جدلاً. لقد أصبح هذا النزاع بطريقةٍ ما مقترناً بتعريف الدولة المبدئيّ للدين وحدوده «العامة» في سبيل تحقيق «مجتمعٍ عاطفي».

الذوات العاطفية

إنّ سياسات العلمانية مفعمة بالعاطفة وتتساءل عن فكرة الحيادية في حد ذاتها. يتداخل الشعور بالذنب، الازدراء، الخوف، الاستياء، الغضب الشريف، الحساب المحتال، الفخر، القلق، والرحمة جميعها بشكلٍ غامض في الذاكرة الجماعية للجمهورية العلمانية وتُحرّك المواقف تجاه مواطنيها المحدَّدين دينياً أو أخلاقياً. إنّ اللائيكية ليست غافلة عن المجموعات المحدَّدة دينياً في المجال العام. إنها ترتاب تجاه البعض: (المسلمين) بسبب ما تتخيل أنّهم يقومون به، وتستحي من آخرين (اليهود) بسبب معاناتهم على يد الفرنسيين. إنّ الرغبة في وضع بعض المجموعات تحت المراقبة مع التعويض لغيرها –وبالتالي التصالح «الشريف» مع الماضي وإعادة تأكيد فرنسا بوصفها دولة مُتجدِّدة- هي مشاعر تُحافظ على نزاهة الجمهورية الشعبية وتخدمُ في تعتيم عقلانية التواصل ووضوح العلامات التي تفترضها لجنة ستاسي بشكلٍ صريح.

إنّ جميع الدول المعاصرة، حتى تلك الملتزمة بترويج «التسامح»، هي مبنيةٌ على مواريث عاطفية معقَّدة تحدِّد العلاقات بين مواطنيها. في فرنسا، يتمثل أحد هذه المواريث بصورة الإسلام والعداء تجاهه بينما يتمثّل آخر بصورة اليهودية والكراهية تجاهها (حتى مدة قريبة). لردحٍ من الزمن، وبالنسبة لكثيرين، كان اليهود هم «الآخَر في الداخل». في تعديلٍ تاريخيٍ معقَّد، تم إضفاء هذه المنزلة الآن على المسلمين بدلاً من ذلك.

وعليه، قد يتساءل المرء إذا كانت قضية الحجاب غير ناجمة عن استبدال مخاوف المجتمع تجاه مأزقه السياسي الخاص غير المؤكَّد أو انحداره الاقتصادي والفكري. في استعراضٍ ظريف وثاقب لتقرير ستاسي، ادّعى مؤخراً الأنثروبولوجي الفرنسي إمانويل تيراي أنّ هذه هي الطريقة التي ينبغي فهم قضية الحجاب وفقها- كمثالٍ على «الهستيريا السياسية» حيث يحصل القمع والاستبدال الرمزي من أجل تعتيم الحقائق المادية. يُشير تيراي إلى أنّه لدى مناقشة «التهديد الموجّه إلى عمل الخدمات الاجتماعية»، لا يُشير تقرير ستاسي على الإطلاق إلى التمويل

الناقص ولكنّه يُركز بدلاً من ذلك على الصعوبات البسيطة التي تنتج حين يقوم بعض المسلمين بمطالبات «دينية» في المدارس والمستشفيات أو السجون. بالطبع، إنّ هذه هي اللائيكية على وجه الدقة. إنّ اهتمامها الرئيس هو القيم المتعالية (كحيادية الدولة، فصل «الدين» عن السياسة، «قُدسية» الميثاق الجمهوري،...) وليس الأمور المادية في جوهرها (كتوزيع المصادر، ليونة المنظمات،...). أليس هذا هو السبب الذي يبدو المدافعون الأقوياء عن اللائيكية غير مستعدِّين لاستكشاف العلاقات المعقَّدة بين هذين الاثنين؟

إنّ التنافر (وحتى العداء) المثار في هذه القضية هو بكل بساطة جزء ممّا يعنيه أن يكون الرجل أو المرأة فرنسياً علمانياً، وهو امتلاك قضية مُكوَّنة من طبقات من العواطف المؤدَّبة. إنّ القضية تتعلق بالعلامات والعواطف التي تُثيرها هذه العلامات. تمتلك العلامات دلالات سياسية واقتصادية، ولكنّها لا تقف كأقنعة فارغة. يدّعي المدافعون عن العلمانية أنّ العلامات هي مهمّةٌ حين تدلُّ على المساواة الدنيوية بين جميع البشر وتستدعي التعاطف تجاه المعاناة الإنسانية. إنّ هذا الادّعاء صحيحٌ بمعنىً خاص على الرغم من أنّ لعبة الدلالة هي أكثر تعقيداً ممّا يُعلنه الناطقون الرسميون للجمهورية.

يدّعي المدافعون عن الحجاب أنّه جزءٌ لا يتجزّأ من معتقداتهم الدينية. كيف تتوجّه الدولة العلمانية إلى ألم الناس المجبرين على التخلي عن جزءٍ من تراثهم الديني لإظهار مقبوليتهم؟ إن الجواب البسيط هو عبر التوقّع منهم الاستخفاف بالمعتقدات. إنّ معظم الليبراليين غير متحمسين في التعبير عن معتقداتهم. يجدرُ التذكير إلى أنّه في الحقبة المبكرة من أوروبا المعاصرة، كان سبب دعم المفكرين الرواقيين الجُدُد لبروز الدولة القوية العلمانية التي أصبحت قاعدة الوطنية المعاصرة هو اعتبارهم أنّ العاطفة هي قوةٌ مُدمّرة تُهدِّد الدولة. لأنهم حدّدوا العاطفة بالاعتقاد الديني، كان يعني هذا بالفعل الانفصال عن الأخير، أي التشكيك في الأمور الدينية. يبدو أنّه قد تمّ استيعاب هذه الميزة في طراز الليبرالية، فأضحى هناك ميلٌ لتصوير العاطفة الدينية كغير منطقية وخلافيّة، وعلى وجه الخصوص في الإطار السياسي المعاصر. إنّ ما حصل في الميدان السياسي وقع كذلك في الميدان الخاص، والشعور الذي يحمله الكثيرون هو أنّ العاطفة هي قوةٌ مُزعجة وسببٌ للكثير من عدم الاستقرار وعدم التسامح والتعاسة.

من جهةٍ أخرى، لا يُنظر إلى الدعم العاطفي للمعتقدات العلمانية بالطريقة نفسها. يُعتبر أنّ تلك العاطفة هي أكثر شبهاً بالتعبير العام «للمبدأ الموضوعي» بدلاً من «الاعتقاد الذاتي». في الثورة الفرنسية، أدّت العاطفة العلمانية إلى الرعب لأنها ثورةٌ على وجه الدقة، حيث عملية تحويل شعبٍ منقسم إلى جمهوريةٍ موحَّدة. بشكلٍ عام، إنّ الشدة هي علامة على أوضاع اجتماعية غير منطقيةٍ ومضطربة. العاطفة «الجيّدة» هي من نتاج التنوير العلماني وليس التعصُّب الديني، ولكنّ المثير

للسخرية أنه وعلى الرغم من أنّ القلق العاطفي بشأن معاداة السامية (إسلاموفوبيا) هو دائماً مثالٌ على العاطفة «الجيدة» (لأنها علمانية)، ولكنّ الانغماس العاطفي في موضوع معاداة السامية أو الإسلاموفوبيا (التقاليد اليهودية أو الإسلامية في حد ذاتها) قد لا يكون كذلك.

النتيجة

يقومُ المدافعون عن الحجاب والمنتقدون له بتصوير الأمر بطرقٍ مختلفة ولكنّ العلمانيين -سواءً كانوا معه أو ضده- يستخدمون اللغة السياسية نفسها التي يؤكدون فيها ما يتعلّق بالمكان المناسب للدين. إنّني أظن أنّه من خلال فعل ذلك، يُخفق معظمهم في معرفة كيف يمكن لخطاباتٍ معيّنة أن تتحوّل إلى جزءٍ من الممارسات القوية التي تُنمّي مشاعر محدَّدة وضرورية بالنسبة إلى نوعٍ معيَّن من الفرد المتناقض–أي ذاك الفرد الحاكم على مستوى الأخلاق ولكنه مطيعٌ لقوانين الجمهورية العلمانية، وليّن، ومتسامح، ولكنه متمسكٌ بالمبادئ بشدّة. تُفيدُ الفكرة الليبرالية أنّه فقط حين يتمّ اجتياح هذه السيادة الفردية عبر جسم آخر غير الدولة الديمقراطية التي تمثّل إرادته الفردية بشكلٍ جماعي، وغير السوق الذي هو الشريك المدنيّ المهيمن للدولة (بالاضافة إلى تقنيتها الانتخابية الأساسية)، يتراجع الخيار الحر أمام السلوك المجبر عليه. ولكنّ الحقيقة التي تُفيد أنّ أفكار السيادة الأخلاقية والسياسية هي غير واضحة بوصفها أوصافاً للفرد المعاصر والحياة الجماعية، هي أقل أهميةً من الحقيقة التي تُفيد أنّها جزء من جهاز التقنيات المخصَّص لتكوين رعايا علمانيين وأنّ المدرسة الرسمية لها مكانةٌ فكريةٌ استثنائية في التقديم الذاتي للجمهورية. في ذاك الجهاز، يحملُ التفعيل المناسب للعلامات أهميةٌ محورية، وهو موضوعٌ بدأت به في هذه المقالة وسوف أختم بذكر بعض الملاحظات الإضافية حوله.

إنّ الأمر المثير للاهتمام حول الرموز (أي الرموز التقليدية) هو أنّها تدعو الفرد لدراستها بشكلٍ مستقل عن غايات الناس والتزاماتهم التي يُعلنون عنها. بالفعل، تُصبح دراستها طريقةً لتشكيل «الرغبات الحقيقية» على نحو استعاديّ، وتقوم بتسهيل محاولة تركيب المفاهيم النفسية والقضائية للذات الليبراالية. يُسجّل فنسِنت غيسر بعض الطرق التي قام بها الإعلام الفرنسي بتقديم الفتيات اللواتي أردن ارتداء الحجاب في المدرسة. يذكر أولاً أنّه قد تمّ عرض الشابّات المحجبات كضحايا لأقربائهن. ولكن كردٍّ على أحدث الدراسات الاجتماعية حول ارتداء الحجاب التي أظهرت صورةً معقَّدةً لدوافع الشابات لارتدائه، اختار الإعلامُ تفسيراً أكثر إثارة للقلق: «من الآن فصاعداً، إنّ فكرة 'الاستعباد الاختياري' هي السائدة في التحاليل الإعلامية: أن تقوم الشابات الفرنسيات بأنفسهنّ باختيار ارتداء الحجاب هو على وجه الخصوص ما يجعلهنّ أكثر خطراً. لا يُمكن النظر إلى هذا

الفعل بعد الآن كنتيجةٍ للضغط العائلي بل كعلامةٍ للالتزام الشخصي، وبالتالي المتعصِّب».

كما يُشير غيسر، هذا يجعل الحجاب يبدو أكثر تهديداً لمدرسة الدولة وللقيم الجمهورية بشكلٍ عام. حين ينشغلُ الفرد بالكشف عن المعاني الخفية الخطيرة -كبحث المحقق الإسباني عن المعتقدات المستورة- سوف يعثر الإنسان على ما يبحث عنه. مع شمول قوة قراءة العلامات لتشكيل النوايا (الدينية\العلمانية) المنسوبة إلى الممارسين، يُصبح حتى التمييز الموضوع في قانون الفصل بين الكنيسة والدولة في 1905 بين «حرية الضمير» (أي مناعةٌ أخلاقية) و«حرية الممارسة الدينية» (حقٌ قانوني) أمراً يصعبُ المحافظة عليه بوضوح.

تُثار العلمانية من أجل الحيلولة دون نوعين مختلفَين جداً من الانتهاكات: انحراف السياسة على يد القوى الدينية من ناحية، وتقييد الدولة للحرية الدينية من جهةٍ أخرى. إنّ الفكرة التي تُفيد أنّ الدين هو منظومة من الرموز تُصبح جذّابةً في الحالة السابقة على وجه الخصوص لأنه من أجل حماية السياسة من الدين (وبالأخص بعض الأنواع من السلوك الذي تحرّكه دوافع دينية)، ومن أجل تحديد أشكالها المقبولة ضمن نظام الحكم، ينبعي للدولة تحديد «الدين». بالقدر الذي تُصبح فيه عملية التحديد شأناً قانونياً، تكتسبُ الجمهورية الوظيفة اللاهوتية المتمثلة بتعريف العلامات الدينية وقوة فرض ذلك التعريف على رعاياها و«دمجهم». قد لا يُعتبر هذا الأمر غالباً قوة قسرية ولكنّه من دون شك قوة دخيلة، ولا يتظاهر تقرير ستاسي أنه ليس كذلك. إنّه يصر على أنّ الدولة العلمانية «لا يمكنها أن ترضى بالانسحاب من جميع الشؤون الدينية والروحية».

لقد كتب بيار تيفانيان، وهو ناقدٌ للقانون الجديد، أنّ العلمانية التي تمّ تحديدها في قوانين 1881، 1882، و1886 تنطبقُ على حرم المدرسة والمناهج الدراسية والأساتذة ولكن ليس على الطلاب. المطلوب من التلاميذ ببساطة هو إطاعة قوانين المدرسة، الحضور في كل الدروس بشكلٍ مناسب، والتصرُّف باحترام تجاه الآخرين. يبدو أنّ هذه النصوص التأسيسية قد تكرّرت في حُكم مجلس الدولة في 27 تشرين الثاني 1989 (الذي تمّ إصداره بمناسبة أزمة سابقة تتعلق بالحجاب) والذي يقتبسُ منه تقرير ستاسي التالي: «ينبغي توفير التعليم من ناحية المناهج والأساتذة الحياديين من جهة، ومن ناحية حرية ضمير التلاميذ من جهةٍ أخرى»، ومن ثمّ يشرحها بطريقته الخاصة. بدلاً من الانسحاب كلياً من أي شيء يطبع نفسه بصفة «الدين» (مع الإصرار على عدم القبول بأي سلوك يعرقل العملية الصحيحة للتعليم)، يختار تقرير ستاسي التدخُّل في «الدين» عبر السعي لتحديد موقعه المناسب.

في يومنا الحالي، يبدو أنّ «الدين» ما زال يُفسد «السياسة» في فرنسا -من ناحيةٍ جزئية كمحاكاةٍ

ساخرة (أي القاعدة «المقدَّسة» للجمهورية العلمانية)، وجزئياً كحضارة (أي القيم «اليهودية-المسيحية» في تعليم المواطنين العلمانيين). مهما يكن، لا يُمكن للائكية أن تمثّل الفصل التام بين الدين والسياسة الذي يُقال بضرورته من أجل العيش المشترك المنسجم في مجتمعٍ معاصر متنوّع. تحاولُ أجهزةُ الدولة دائماً تشجيع الرعايا لصناعة وإدراك أنفسهم عبر العلاماتٍ المناسبة وذلك باعتبار أنهم مواطنون أصبحوا علمانيين بطريقة مناسبة و«يعلمون أنهم ينتمون إلى فرنسا» (فقط إلى فرنسا؟ في الختام إلى فرنسا؟ بشكلٍ رئيس إلى فرنسا؟). كالأنماط الأخرى من العلمانية، إنّ اللائيكية هي شكلٌ معاصر من الحكم السياسي الذي يسعى لتحديد نوع معيَّن من الذات العلمانية (سواءً كانت «دينية» أم لا) التي تستطيع المشاركة في لعبة الرموز –النوع الصحيح من الرموز التقليدية- من أجل إظهار وفائه/وفائها للدولة.

أين يدع كل هذا فكرة «مجتمع القيم المشتركة» الذي يُقال إنه مضمونٌ بالحد الأدنى عبر العلمانية في المجتمع الديمقراطي المعاصر؟ إنّ فكرتي البسيطة هي أنّ الاختلافات في الطبقة والجنس والمنطقة والجذور العرقية لا تُشكّل مجتمع القيم المشتركة في فرنسا. إلى جانب ذلك، يوجد على الدوام عددٌ كبير من المهاجرين في فرنسا المعاصرة، وكلُّهم قد أحضروا أفكاراً وعادات وتجارب «أجنبية». إنّ الاختلاف المهم الوحيد هو أنّه منذ الحرب العالمية الثانية، انحدر معظمهم من شمال أفريقيا. إنّ الشعار الشهير «الجمهورية غير قابلة للتجزئة» يُظهر طموحاً وطنياً وليس واقعاً اجتماعياً. كالبشر في كل مكان، إنّ الفرنسيين مشبعون بعواطف معقّدة تجاه شركائهم في المواطنة، بالاضافة إلى شعورٍ بسيطٍ متمثلٍ في أنّ «فرنسا» مُلكٌ لهم وليس للآخرين. مهما يكن، فإنّ مسألة الشعور بالانتماء إلى الوطن تختلف عن حقوق المواطنة وواجباتها؛ تتعلق الأولى بأحلام الوطنية بينما تتعلق الأخيرة بممارسة المسؤولية المدنية.

إنّ الطرق التي يعملُ فيها مفهوم «الدين» في تلك الثقافة كدافعٍ ونتيجة، وكيفية تحوّله، وما يقوم بمنحه ومنعه، والذكريات التي يحتفظ بها أو يستثنيها ليست دائماً ثابتة. إنّ هذا هو ما يجعل أنواع العلمانية –بالاضافة إلى اللائيكية الفرنسية- فريدة على الدوام. إذا قبل الفردُ بهذه النتيجة، يمُكنه مقاومة الإغراء المتمثل بالظن أنه ينبغي عليه إما «الدفاع عن العلمانية» أو «مهاجمة الدين المدني». بدلاً من ذلك، قد يتعلم المرء كيفية أن يناقش في الطرق المثلى لدعم حرياتٍ معيَّنة مع الحد من أخرى وتقليل الضرر الاجتماعي والفردي. باختصار، قد يرضى الفرد بتقييمٍ مطالب وتهديداتٍ محدَّدة من دون الحاجة لمواجهة «الخطر العام للدين».

ما بعد العلمانيّة كحادثٍ تاريخي

معاينة للاستثناء الأميركي

محمود حيدر[*]

تقارب هذه الدراسة نظرية ما بعد العلمانية في إطار التجربة التاريخية الأميركية. ومن أجل هذه الغاية يتأسَّس البحث على فرَضية تقول إن النظرية مابعد العلمانية من قبل أن تجد سبيلها إلى المداولة مع بدايات القرن الحادي والعشرين، كانت حاضرة بالفعل في الولادة العسيرة والمعقدة لأميركا في القرن السابع عشر. ومثل هذه الفرضية تجد أحد مرتكزاتها في التساؤل الذي أثاره عالم اللاهوت الأميركي رينهولد نيبوهر قبل نحو نصف قرن، ويدور حول السبب الذي يجعل الأميركيين أكثر الشعوب تديناً وأكثرهم علمانية في الوقت عينه.

هذه الدراسة تحاول تحصيل الجواب عن هذا التساؤل، وكذلك عن فرَضية موازية تنظر إلى حكاية أميركا كدولة ومجتمع وحضارة بوصفها حكاية ما بعد علمانية. ذلك أنها جمعت بطريقة غير مسبوقة العلمنةَ والإيمان الديني ضمن بوتقة واحدة.

(م ـ ح)

تتراءى التجربة التاريخية الاميركية بوصفها أول إجراء عَمَلاني غير معلن لما يجري التنظير له اليوم حول ما سمي «المجتمع ما بعد العلماني». هذه الفَرَضية تبدو مستغربة بعد انصرام نحو ثلاثة قرون على ولادة أميركا. على صعيد نظري ربما تشير هذه المفارقة إلى أن من طبائع المفاهيم كمونها واستتارها في جوف التاريخ من قبل أن تطفو على السطح لتدخل مدارات التنظير. من يعاين حكاية «الولادة الرسمية» لأميركا سوف يتبين له أن تلك الولادة ما كانت لتتخذ مسارها المفارق لولا تميزها من ولادات الدول الحديثة في أوروبا. ولمَّا لاحظ عالم الاجتماع الاميركي بيتر بيرغر P. Berger ولو متأخراً، أن العالم لم يعد علمانياً، فهو لم يكن بمنأى عن استقراء البيئة الثقافية الأميركية

*ـ باحث في الفلسفة السياسية والاجتماع المعاصر ـ مدير التحرير المركزي لفصلية «الاستغراب» ـ لبنان.

التي ينتمي اليها. نومئ إلى أهمية هذه اللاَّفتة لدى بيرغر على الرغم من المسحة الإيديولوجية التي طبعت نظريته حين استثنى أوروبا والولايات المتحدة من دائرة "العالم غير المعلمن" وحَصَرَها في اطار المجتمعات الإسلامية. ولعلنا نهتدي إلى هذا العيب في رؤية بيتر بيرغر حين نعرف أن الغرب بجناحيه الأوروبي والأميركي دخلا على حين غرة في العالم غير المعلمن. فالاتحاد الأوروبي علماني على المستوى الرسمي (الدستوري) بينما مجتمعاته تحيا في محيط عام للدين فيه أثر كبير ووازن في أنظمتها الإيمانية والأخلاقية. وغالباً ما يظهر ذلك بطرق مختلفة من خلال دين الدولة الرسمي أو الدين المدني أو القومية الدينية أو الدين العام. وهذا يفضي إلى حقيقة أن الأسس التي تقوم عليها مباني الدول الحديثة ترتبط بشكل وثيق ببعض الأديان التي تتمتع بوضع قانوني وسياسي واجتماعي متميز، كما تترافق مع الدعم المادي لهذه الأديان.

في المختبر التاريخي الأميركي لا تبدو الصورة على ما هي عليه في التعقيد الأوروبي. بل يمكن القول إن حاصل هذا المختبر هو ضربٌ من التكامل بين وجهين يبدوان في الظاهر على تناقض عنينا بهما الوجه الديني والوجه العلماني.

هل هو الاستثناء الأميركي الذي اعتاد العمل خارج السرديات الكبرى للحداثة، ثم يعود ليدخل على الحداثة نفسها بمباغتات لا تلبث أن تتحول إلى مفاهيم لا مهرب لأحدٍ من سطوتها؟

إذا كانت «الاستثنائية» هي الركن الذي يُنظر من خلاله لتمييز أميركا عن المسار الأوروبي، فإن هذه الاستثنائية لا تنحصر فقط بالبعد الميتافيزيقي للأطروحة الأميركية، بل كذلك وبصورة أكثر عمقاً ودلالة في التآلف العجيب بين الديني والعلماني على مستوى السلطة والمجتمع.

كان الكاتب والفيلسوف الأميركي «إمرسون» (1882-1802)، يحصر تعريف مصطلح الاستثنائية بالقول: «إن أميركا هي «أكبر هبة من الله إلى هذا العالم»، تفكير إمرسون يُظهر الذاكرة العميقة لعقدة التفوق التي تشعر بها الولايات المتحدة تجاه الأمم الأخرى. إلا أنه على الرغم من ذلك، لم يكن ليغيب عن تفكير إمرسون أن الشأن التدبيري في السياسة والاقتصاد ونظام المؤسسات هو شأن متضمِّن في الفضاء الميتافيزيقي الأميركي ومكوِّن أساسي فيه.

ولكي نتعرَّف اليوم جذور هذا الموقف تجاه الأمم الأخرى نقرأ ما ورد عن عالم الاجتماع الأميركي «نوربير بيلا» ما يسميه يسميه «الديانة المدنية» في الولايات المتحدة، وهو التعبير إياه الذي استخدمه جان جاك روسّو في كتاب «العقد الاجتماعي» وان كان وظَّفه هذا الأخير لمقصد آخر. بحسب بيلا، فإن الديانة المدنية تقوم على الإيمان بوجود الله ووجود حياة أخرى، ومن وجه دنيوي تقوم على الفضائل الأخلاقية ودرء المفاسد والتسامح الديني. ولذا فلا شك في أن عصر الأنوار كان له تأثيره في الفكر الأمريكي. ففكرة «الديانة المدنية» سوف يتبناها الرؤساء

الأميركيون الأوائل، ثم لتنغرس عميقاً في الضمير الأميركي[1].

من أهم الآثار المترتبة على مفهوم الدين المدني هو جمعه الشأن الدنيوي إلى الديني بصورة غير مسبوقة في الحضارة الغربية الحديثة.

هذا الجمع هو ـ على وجه التعيين ـ أحد أكثر مقومات الاستثناء الأميركي مدعاة للغرابة. ذلك إلى حد أن أياً من فلاسفة التاريخ أو علماء الاجتماع لم يكن يتوقع أن تولد أول جمهورية ما بعد علمانية في التاريخ على يد نخبة دينية كانت العلمنة ركناً كامناً في لاهوتها السياسي. حتى هيغل الذي كان شغوفاً باستشعار البعد الميتافيزيقي لنشوء الدولة الحديثة في أوروبا، سيغيب عن باله ذلك المكوّن الجيني للمولود الأميركي. والذين مضوا في تأويل الجواب الهيغلي وجدوا أنّ أميركا قامت على حكم قيميّ حضاري وميتافيزيقي يقضي بتفوق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والأفريقي[2]... غير أن ما هو مفارق في منطق النشأة الأميركية، أنها قامت أيضاً وأساساً على الانسلاخ عن أصلها، والبدء بأصل جديد. كما لو كانت ميتافيزيقا التأسيس محمولة على محو تاريخ غير جدير بالذكر، وإثبات تاريخ ممتلئ بالجدوى.

ذلك ما سوف يُمنح من جانب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية فلسفية خاصة. لقد رأى أن العالم الأنكلوساكسوني للأمركة قرر تدمير أوروبا. ما يعني برأيه، تدمير الوطن. أي تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي. وهذا ما يفسره كلام ارنست رينان (1823-1892) حول ضرورة نسيان ما يمكن تسميته بالأخطاء التاريخية، باعتبار أن هذا النسيان هو أمر جوهري لولادة الأمم الحديثة.

هل يعني هذا أن الجذرية التي حكمت لاهوت التأسيس هي العصب الذي يرفد ويغذي الشعور العميق بالفرادة والاستثناء؟

لم تشهد القيامة الأميركية، لا في أزمنتها الابتدائية، ولا في تطوراتها اللاَّحقة، أي انفصال بين الديني والدنيوي. كان ثمة تركيب وتداخل وتناسج في غاية التعقيد بين النزعات المتنوعة التي تؤلف الشعور الإجمالي لساكني الأرض الجديدة. فالإيمان الديني الذي أخرجه الطهرانيون الانكليز على صورة منظومة لاهوتية تستجيب لحاجات السكان الروحية والمعنوية، لم ينفصل في حركته عن الشعور القومي الذي أخذ يتشكّل مع تقادم الوقت. وأما الكلام على الميتافيزيقا السياسية التي تسمُ النشأة الأميركية فهو كلام ينتسب إلى الرؤية الماهوية لأميركا. ذلك هو الشيء الذي حدا بالعلاَّمة "الكسيس دو توكفيل" لكي يستنتج من وحدة الدين والسياسة ظهور إحدى أكثر ركائز الديموقراطية غرابة في التاريخ السياسي الحديث.

[1] - **Nicole Guétin, Etats - Unis L'Imposture Mesianique, L'Harmattan. Paris, 2004. P 64.**

[2] - فتحي المسكيني ـ الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 79.

1ـ خاصّية العلمانية المتساهلة

إذا كان من مزايا الحداثة أنها أطلقت فضاءات النقد، إلا أن نزعتها الانتقادية لم تتوقف عند حد. حتى اليقينيات ـ التي كان لا بد منها لضبط أزمنتها الحضارية ـ لم تنجُ من المراجعة والتفكيك وإعادة تشكيل مقاصدها وغايتها. ولئن كانت علمنة المجتمعات الحديثة قد ارتقت إلى رتبة المقدس في التجربة التاريخية لأوروبا، فقد جاءت السيرة الأميركية لتعيد مَوْضَعة هذا المقدس في غرف العناية الفائقة. عند هذه النقطة بالذات سيلاحظ البروفسور الأميركي في علم الاجتماع باري كوزمان كيف أن النخبة الأميركية المؤسِّسة أدركت هذه الحقيقة وسعت إلى تكييف مشروعها على نحو يجعله مفارقاً للأبوة الأوروبية. ولذلك اتبع الدستور الأميركي عقلانية سياسية شقت السبيل إلى هذا التوجه في المسار الجديد. وهذه السياسة تقدم مثالاً على الكيفية التي يمكن للمبادرات السياسية أن تنشئ علمانية متساهلة على المستوى الاجتماعي من المؤسسات من جهة، وتترك مسائل الضمير لخيارات الفرد الشخصية من جهة ثانية. فللسياسة في مفهومها العلماني الحديث الآن مبادؤها وقيمها الملازمة لها. وصار على المبادئ والقيم الدينية أن تتميز بشكل أو بآخر عن تلك السياسية. هذا لا يعني البتة أن المبادئ والقيم الدينية لا دور لها في السياسة والحياة العامة في الديموقراطية الأميركية، وإنما ثمة تمايز بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة من زاوية الدستور والقانون. وأما المصطلح الفلسفي الذي يشير إلى هذه الحالة فهو «التعددية» وأما نقيضه فـ «الأحادية» أو (الحكم الديني والشمولي)[1].

الأميركيون الذين يصفون أنفسهم بأنهم لا ينتمون إلى أي ديانة هم في غالبيتهم ينتمون إلى معايير «العلمانية المتساهلة». هذا النوع من العلمانية يظهر من خلال إعراضهم عن أي أن يكونوا ملحدين متشددين أو حتى لا أدريِّين. إذ لا يشكل أتباع هذين المذهبين أكثر من 1 % من مجموع السكان ـ ولكن وبالمقابل فإنّ نسبة 67 % من غير المنتمين إلى أي ديانة يؤمنون بوجود إله للكون؛ و56% منهم يؤمنون أن هذا الإله يتدخل شخصيّاً في حياتهم لمساعدتهم؛ و5 %7 يعتقدون أن الإله يخلق المعجزات. أما حاصل هذه الواقع فهو ما تشير إليه الاستنتاجات من أن غالبية العلمانيين في الولايات المتحدة هم في حقيقتهم متدينون بطريقة أو بأخرى؛ وحتى هؤلاء الذين لا ينتمون إلى مؤسسات دينية، أو لا يعتبرون أنفسهم جزءاً من مجتمعات دينية فهم يحملون معتقدات واهتمامات تقليدية في الألوهية؛ ولذلك فعلى الرغم من تزايد عدد الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون في الولايات المتحدة منذ سنة 1990 إلا أن هذا لا يعني أبداً أن المجتمع الأميركي قد أصبح أكثر لا دينية أو معادياً للدين، بل فقط يعني أن هناك انتماء أقل للجماعات الدينية المنظمة في حد ذاتها[2].

في ما يتصل بالشأن الديني، تتخذ العلمانية أشكالاً كثيرة في الولايات المتحدة؛ ومثلما هي الحال في الدين تختلف العلمانية في شدتها مع مسارات الانتماء والاعتقاد والسلوك. كثيرون من

[1] - راجع: باري أ. كوزمين – العلمانية المتساهلة – ترجمة جاد مقدسي – فصلية «الإستغراب» – العدد الثاني – شتاء 2016.
[2]ـ المرجع نفسه.

علماء الاجتماع سجَّلوا مشاعر مشتركة حول طبائع المجتمع الأميركي، وتوصلوا إلى نتيجة تقول إن الجمهور الأميركي لا يتبع نظاماً ثنائياً. أي الاختيار الحادّ بين أمرين مع بالمطلق أو ضد بالمطلق، وهو الأمر الذي كان حاصلاً مع حكاية العلمنة في فرنسا بوجه خاص لما أخذ بها بوصفها بديلاً من الدين. فالعلمانية في الولايات المتحدة هي خيار من ضمن الكثير من الخيارات في مجتمع قائم على فكرة السوق الحرّة كما ينبّه عدد من علماء الاجتماع. ثم إنّ الحدود الفاصلة بين الدين والعلمانية، وحتى بين الأديان المختلفة، ليست مرسومة بدقة وثبات. لذا يمكننا توقع هذا الارتباك بسبب أن العلمانية تطورت بأشكال مختلفة وعلى مستويات مختلفة وفي مجالات متنوعة. في هذا الصدد يتحدث رينهولد نيبوهر ـ وهو أحد أكبر علماء اللاهوت الأميركيين في القرن العشرين عما يعتبره تناقضاً عجيباً في الشخصية الأميركية. إذ كيف للأميركيين أن يكونوا أكثر الشعوب تديناً وأكثرها علمانية في الوقت نفسه؛ ثم يسأل: «هل يمكن أن يكون أحد أسباب كون الأميركيين هم الأكثر تديناً أنهم أكثر الثقافات الكونية علمانية؟»[1].

بالطبع لم يأتِ الجواب عن مثل هذا التساؤل المحيِّر بيِّناً وصريحاً، بل غالباً ما نجده منطوياً في البحوث العلميةَ على نحو المقاربة والاتمال. وهذا ما فعله عالم الاجتماع الاميركي ويل هيربرغ لمَّا بحث في هذا التناقض العجيب بين «العلمانية السائدة والتديُّن المتزايد في بلاده». فقد رأى أن ذلك يحتاج إلى عقلية تتطلب التفكير والعيش ضمن إطار واسع من الواقع الذي يتجاوز بكثير عقيدة الشخص التي يؤمن بها في نفسه. وهذا التناقض لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا لأنه جزء من التراث الثقافي الأميركي[2].

يرغب الأميركيون ـ كما يشير باحثوهم ـ بمؤسسات حكم تستوعب السلوكيات الدينية حتى ضمن الحكومة العلمانية نفسها؛ وهذا مظهر من المظاهر المتعددة لبراغماتية المجتمع الأميركي الذي صنَّع علمانيته المخصوصة من غير تنظير مسبق. فمثلاً تجد أن الأميركيين يتقبلون أن يحضر شخص ينتمي إلى مؤسسة دينية أو عسكرية طقوساً دينية، أو أن يتلقى إرشاداً وقيادة دينية، وأن تدفع النذور لهذا الأمر ـ كما هي الحال في الجيش أو في كنائس السجن. كذلك لم يكن من اعتراض حين سمح القانون لمتدينين معادين للحرب مثل طوائف الكويكرز أو المينوناتية باعتبارهم معارضين وأصحاب ضمائر حية. وفي التقليد الأمريكي «الما بعد علماني» يصير من المهم في المجتمع الحر أن يحترم عقائد جميع مواطنيه، ومن المهم لنظام سياسيٍّ تعددي ومتمايز وعلماني أن يتيح مساحة من الحرية الدينية، وأن يُبقي هذا المجال مستقلاً عن الضغوط الحكومية إلى أقصى درجة ممكنة[3].

---

[1]- Neibuhr, Reinhold. Pious and Secular America (New York: Scribners,).

[2]- Herberg, Will. Protestant, Catholic, Jew (New York: Doubleday).

[3] - باري كوزمان – مصدر سبق ذكره.

2. الاصلاح البروتستانتي كمنتج لزمن ما بعد علماني

دأبت البروتستانتية وهي تفتتح مسار الاصلاح الديني في المسيحية على القيام بدور مركب جاءت حصيلته العامة أقرب إلى التأسيس لزمن ما بعد علماني ذي بواعث دينية.

ولقد بدا هذا الدور المركب ضمن المعادلة التالية: من وجه استمرت الكتلة البروتستانتية ذات الغالبية في أميركا على موقفها الحاد المناهض للبابوية الكاثوليكية. ومن وجه آخر كان على البروتستانتية أن تنشئ نظاماً سياسياً اجتماعياً وأخلاقياً غير مبنيٍّ على الانفصال بين الدنيوي والديني.

تلازماً والمهمة التاريخية المركبة هذه أخذت تتشكل نواة العقيدة الأمريكية أو ما يسمى "الاستثناء الأمريكي". الوجه التطبيقي لهذا التشكل سَلَكَ مساراً دراماتيكياً تمثّل بحملات صليبية بروتستانتية لتنصير أمريكا كما يبين عالم الأنثروبولوجيا خوسيه كازانوفا[1]. في سنة 1830 – وهي السنة التي ظهرت فيها أول صحيفة معادية للكاثوليكية في نيويورك – افتتح ليمان بيتشر، أبو «المدرسة الجديدة» لكالفينية نيو انجلند، سلسلة عظات معادية للكاثوليكية، رابطاً ما بين الكاثوليكية والاستبداد بوصفهما عدوين للمبادئ الجمهورية الأميركية. ومع تسارع وتيرة الهجرة الإيرلندية، اكتست البروتستانتية أشكالاً اجتماعية وسياسية تجسدت في الحزب الأميركي الجمهوري في أربعينيات القرن التاسع عشر، وحركة «اللاأدرية» في خمسينيات القرن التاسع عشر. وكان القس هوراس بوشنيل وهو أبو اللاهوت الأميركي الليبرالي، حذَّر البروتستانت في أميركا قائلا: «إن الخطر الاول على مستقبلنا هو البربرية وبعدها تأتي الكاثوليكية»[2].

لم يكن التناظر المحموم مع الكاثوليكية مجرد خصومة لاهوتية تبتدئ وتنتهي داخل فضاء الخلاف على منظومة القوانين الإيمانية. لقد كان هذا التناظر أكثر شمولاً حيث تعددت آفاقه وتوسعت ميادينه تبعاً للغاية العليا التي رمى إليها رواد الإصلاح البروتستانتي وعلى رأسها مارتن لوثر وجون كالفن. لقد كان ضرورياً للمشروع البروتستانتي المتكيِّف إلى أقصى حدوده مع مقتضيات الحداثة، أن يزعزع أركان اليوتوبيا الكاثوليكية لكي يشق السبيل نحو إنجاز مهمته الإصلاحية المنشودة. فقد أفلحت البروتستانتية في حمل الكاثوليكية على مجاراة ثورتها إلى الدرجة التي باتت معها الأخيرة راضية بما سمي بـ«الدين المدني» الأميركي. لكن عدة عوامل سوف تسهم في رسم ملامح الكاثوليكية الأميركية وهي تمضي قدماً طريق التكيف مع النمط المابعد علماني. أما هذه العوامل فهي: :

1 ـ على الصعيد الداخلي، تشكلت الكاثوليكية الأميركية عبر موجات الهجرة المتعاقبة من مختلف الأمم الأوروبية. وقد حافظت أغلب الجماعات الكاثوليكية المهاجرة، التي تنتظم وفق التجمعات الأبرشية، على ولاء كاثوليكي، وكذلك على التشكّل ضمن جماعة إثنية كاثوليكية أمريكية موحدة.

---

[1]ـ خوسيه كازنوفا – الأديان العامة في العالم الحديث. ترجمته: المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت.

[2] - المصدر نفسه. ص

2 ـ طالما كان على الكاثوليكية في الولايات المتحدة أن تتعايش مع التوتر الديناميكي الناتج من كونها أميركية ورومانية في الوقت نفسه. يعني ذلك ـ، في ما يخص بنيتها العقائدية الطقسية والتنظيمية ـ أن الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية، كانت دوماً عضواً في الكنيسة الكاثوليكية الكونية المتجاوزة للحدود الوطنية. ونتيجة لذلك، كان على الكاثوليكيين دائماً أن يبرهنوا على ولائهم المطلق للدين المدني الأميركي لكي يتم قبولهم في الميثاق الوطني، ولكن من دون أن يكون ولاؤهم المطلق نفسه لروما موضع تساؤل. فلا عجب إذاً في أن تصبح الكنيسة الكاثوليكية أكثر طوائف أمريكا أمريكية؛ أي وطنية، وأكثر الكنائس الكاثوليكية القومية رومانية.

هذا التركيب في الهوية الكاثوليكية هو من أظهر المفارقات التي وسمت الاختبارات الدينية في أميركا. فلا شيء يبقى خارج "البراكسيس" (فلسفة العمل) البروتستانتية. حتى السؤال الذي كان مشتعلاً لدى الأقلية الكاثوليكية وحول هويتها الملتبسة راح يتبدد شيئاً فشيئاً بعدما حُتِمَ الجدل حول ثنائية أن تكون كاثوليكيا وأميركياً في الآن عينه؟

من البيِّن تاريخياً أنه في اللحظة التي أصبحت فيها الكاثوليكية ظاهرة أمريكية، أعاد الفاتيكان فتح النقاش حول مشكلة العلاقة بين الهويتين الأمريكية والكاثوليكية. إلا أن الأمر لم يعد ذا جدوى حيث أُجبرت الكاثوليكية الأمريكية لأول مرة على مواجهة الحداثة. ولم تعد المسألة أن يكون المرء كاثوليكياً تقليدياً وأمريكياً حداثياً في آن. لقد أصبحت المسألة الآن هي كيفية تحديث الكاثوليكية القديمة وتجديدها بعدما زال التناقض بين الإيمان والأمركة إلى غير رجعة.

لكن حقيقة أن الكاثوليكية استطاعت أن تتأقلم بشكل لافت مع الشروط الأمريكية من غير أن تواجه الحداثة أبدا لهو أمر لافت حقاً. وهو ما أفرد له ألكسيس دو توكفيل تفسيراً معقولاً بالقول: لقد «قسم الكهنة الكاثوليك في أميركا العالم الفكري إلى قسمين: في القسم الاول، وضعوا عقائد الدين المنزّل التي سلموا بها من غير جدال؛ ووضعوا في القسم الثاني الحقائق السياسية التي اعتقدوا أن الألوهية قد تركتها مفتوحة للمساءلة الحرة. هكذا يكون الكاثوليك في الولايات المتحدة أكثر المؤمنين طاعة أكثرهم استقلالاً في الآن نفسه»[1].

قد يكون هذا التحوّل الذي أحدثه التكيف الكاثوليكي مع الأمركة الأنكلوساكسونية من أهم المحطات التي تأسس عليها الاستثناء الأميركي ما بعد العلماني. كان الرواد الأوائل يتباهون في الإعلان عن تفوقهم الخلقي على الانجليز، في الوقت الذي كانوا يعترفون فيه بدونيتهم تجاههم من حيث الملبس والثقافة. وفي هذا الخصوص يرى الأنثروبولوجي شارل سانفورد أن البحث في نشاطات مبشِّري التخوم هو الذي يساعد على فهم أصول عقدة التفوق الأميركي، سواء ظهرت هذه العقيدة في مجال السياسة الخارجية، أم في ذلك الجهد المحموم لنشر طريقة العيش الأميركية على

[1]ـ عودة إلى خوسيه كازانوفا ـ المصدر نفسه.

امتداد الكرة الارضية». لقد ازدهرت حول «التخوم» طائفة كاملة من الرموز الدينية، ما جعل عقائد الرواد الأوائل الغارقة بطوباوياتها تمتد حتى القرن التاسع عشر. لكن هذا كله لا يُظهر إلا جانباً واحداً من التجربة الإيمانية المنفردة التي عاشها الرواد الأوائل. ثمة مهاجرون آخرون كثيرون، لم يروا إلى العالم الجديد إلا كصحراء مأهولة بالكائنات الشيطانية. لكن ذلك لم يقلل من حماستهم الأخروية، إذ إن المواعظ الدينية التي كانوا يسمعونها يومياً كانت تقول لهم إن آلام الإبحار وعذاباته ليست سوى امتحان أخلاقي وروحي لابد منه قبل الوصول إلى الفردوس الأرضي الذي وعدوا به. كان الرواد الأوائل يعتبرون أنفسهم في وضع مماثل لوضع "الإسرائيليين" بعد عبورهم البحر الأحمر، تماماً مثلما كانوا ينظرون إلى حياتهم السابقة في إنجلترا وأوروبا، على أنها ضرب من العبودية المصرية. فكان لابد بعد الابتلاء الرهيب في الصحراء أن يدخلوا أرض كنعان. هكذا عبَّر كوتون ماذر بالقول: «إن البرية التي نجتازها من أجل الوصول إلى أرض الميعاد مليئة بالأفاعي النارية الطائرة».

وما من ريب، فإن اهتمام العلماء الغربيين بالطوباويات يكتسي دلالات عميقة في التجربة المشار إليها. يبدو ذلك مهماً إلى الحد الذي يمكننا معه القول إن هذا الاهتمام يشكل إحدى السمات المائزة للثقافة الأميركية المعاصرة. بالطبع ثمة أسباب عديدة لهذا الاهتمام. فهناك الفضول الذي تثيره المذاهب المسيحانية التي عصفت بالمجتمعات «البدائية» في العقود الأخيرة من العصر الاستعماري. ثم هناك الأبحاث الجديدة التي تناولت الحركات النبوئية في أوروبا القرون الوسطى. وهنالك بنحو خاص، التحليل الصارم للمضامين الدينية التي تكشفت عند استعمار أميركا. ذلك أن اكتشاف العالم الجديد واستعماره حصلا – كما سنرى لاحقاً – تحت ظلال العقائد الدينية الأخروية. والحال، أن متابعة مثل هذه الأبحاث وإثارة مثل هذه المسائل ينم على توجه فكري يقول لنا الشيء الكثير في ما يخص الوضع الروحي للإنسان الغربي المعاصر. ولنا أن نلاحظ منذ البداية أنه خلافاً للمنظومات التي تفسر الأحداث بحتمية تاريخية مادية ثمة شغف بيِّن في الغرب اليوم بأهمية العامل الديني كما قدمته النظريات الأميركية حول الدين المدني. لكن ما هو أعمق من ذلك من حيث المغزى ـ كما يرى عالم الأنتروبولوجيا المعاصر ميرسيا إلياد ـ هو الاهتمام «بأصول» العالم الغربي الراهن؛ أي بأصول الولايات المتحدة وشعوب أميركا اللاتينية – الأمر الذي يكشف عن غربة جامحة لدى مثقفي هذه القارة في العودة إلى الوراء بغية اكتشاف «تاريخهم الأوَّلاني»، و«بداياتهم المطلقة». والحال، أن هذه الرغبة في العودة إلى الاصول وفي استعادة وضع أوَّلاني، ينم أيضاً على الرغبة في استئناف البدء من جديد، وعلى الحنين إلى استعادة الجنة الأرضية التي كان أجداد الشعوب الأميركية قد قطعوا أهوال المحيط الأطلسي بحثاً عنها[1].

[1] - ميرسيا إلياد – البحث عن التاريخ والمعنى والدين – ترجمة: سعود المولى – المنظمة العربية للترجمة – بيروت -2007 ص 189.

3ـ الديني ـ العلماني في رحلة كولومبوس

حين كان يتهيَّأ لبلوغ ما يعتقد انه أرض المسيح المخلص لم يكن ينتاب كريستوف كولومبس أي شك في أنه قارب الوصول إلى الفردوس الأرضي. كان يعتقد أن التيارات المائية العذبة التي لقيها في خليج باريا إنما تنبع من الأنهار الأربعة التي تروي جنة عدن. لم يكن البحث عن الفردوس الأرضي، عند كولومبس، وهماً أو خيالاً، بينما كان هذا البحار الكبير يسبغ معانيَ ودلالات أخروية على اكتشافاته الجغرافية. كان العالم الجديد بالنسبة إليه أكثر من قارة جديدة تنفتح أمام نشر البشارة المسيحية. فاكتشاف القارة الأميركية الجديدة عنده هو في حد ذاته يحمل بعداً أخروياً.

آمن كولومبس أن النبوءة المتعلقة بنشر الإنجيل في كل بقاع الأرض، لا بد أن تتحقق قبل نهاية العالم الذي لم يكن يومه ببعيد. وها هو يؤكد في كتاب النبوءات (Book of Propheciès) أن هذا الحدث - أي نهاية العالم - سيكون مسبوقاً بافتتاح القارة الجديدة، وباعتناق الوثنيين المسيحية، وبالقضاء على المسيح المزيَّف. وكان الرجل قد ألزم نفسه القيام بدور رئيس في هذه الدراما الكبرى ذات الطابع التاريخي والكوني في آن[1].

في هذا الجو المفعم بالمسيحانية جرت البعثات العابرة للمحيطات، والاكتشافات الجغرافية التي خضَّت أوروبا الغربية وغيرّتها تغييراً جذرياً. ففي كل مكان من أوروبا اعتقد الناس بولادة جديدة وشيكة للعالم على الرغم من أن أسباب هذه الولادة الجديدة كانت متعددة وأحياناً متضاربة.

وللدلالة على التواصل الوطيد بين دنيوية التجربة الأميركية وبعدها اللاهوتي والميتافيزيقي تجدر الإحالة إلى حقبة التأسيس الأولى. فقد بدأ استعمار الأميركيتين تحت شعارات حملت رموزاً أخروية: كان الناس يرون أنه قد آن الأوان لتجديد العالم المسيحي، وأن التجديد الحقيقي إنما يكون في العودة إلى الفردوس الأرضي، أو على على الاقل، في استئناف بدايات التاريخ المقدس واستعادة الأحداث المذهلة التي يتحدث عنها الكتاب المقدس. لذا كانت أدبيات ذلك العصر، فضلاً عن المواعظ التي تلقى، والمراسلات التي تكتب، تزخر بالاشارات الفردوسية والآخروية. فالانكليز، مثلاً، كانوا ينظرون إلى استعمار أمريكا على أنه استعمار يستكمل ـ بحسب مدَّعاهم ـ ويتمِّمُ تاريخاً مقدساً كان قد بدأ مع عهد الاصلاح الديني. كما أن اندفاع الرواد الاوائل نحو الغرب كان يستكمل مسيرة الحكمة والدين الحقيقي التي كانت قد اندفعت من الشرق إلى الغرب.

من هذا النحو يكتب اللاهوتي الأنغليكاني، وليم كراشاو يقول «إن إله إسرائيل هو.. إله إنكلترا». الشيء نفسه عبر عنه أيضاً الشاعر الأنغليكاني جورج هبرت في ديوانه «الكنيسة المكافحة» بالقول:

---

[1] - Charles L. Sanford The Quest For Paradise: Europe And The American Moral Imagination Urbana University of Illinois Pressm 1961, P 40.

إن «الدين عندنا يقف على رؤوس أصابعه مستعداً للقفز نحو الشاطئ الأمريكي»[1].

كانت الولايات المتحدة، أكثر من أي أمة أخرى، نتاجاً من نواتج الإصلاح البروتستانتي الذي كان يبحث عن فردوس أرضي ويستكمل فيه إصلاح الكنيسة. وكانت الصلات القائمة بين الإصلاح واستعادة الفردوس الأرضي أمراً صدم عدداً كبيراً من الكتاب، ابتداء من هاينريخ بولينجر، وانتهاء بشارل ديمولان. فهؤلاء اللاهوتيون كانوا يرون أن الاصلاح من شأنه أن يعجل بحلول العصر الكبير: عصر الغبطة الفردوسية. لذلك لم يكن مستغرباً ملاحظة أن المعتقد الديني الشعبي الذي ساد في المستعمرات، كان يذهب في زعمه حد القول أن أميركا اختيرت من دون سائر أمم الأرض لتكون موئل المجيء الثاني للمسيح، وأن الألفية، على الرغم من طابعها الروحي في الأساس، ستكون مصحوبة بتحول الأرض تحولاً فردوسياً، باعتبارها علامة خارجية على اتمام الكمال الداخلي. هكذا كان للطهراني الأميركي المعروف «انكريز ماذر» الذي ظل رئيسا لجامعة هارفرد من 1685 إلى 1701، أن يقول: «حين يتسنى لمملكة المسيح أن تملأ الأرض قاطبة، سيكون لهذه الأرض أن تعود إلى حالتها الفردوسية»[2].

كما سبق أن أشرنا، فقد خضع المذهب الألفي الأخروي ومسألة انتظار الفردوس الأرضي إلى علمنة دهرية جذرية. وكانت أسطورة التقدم وعبادة كل ما هو جديد أهم ما أسفر عن ذلك من نتائج. وعلى الرغم من الصورة العلمانية الدهرية القاسية التي ظهرت بها هذه النتائج، فإننا نستشف من خلالها تلك الحمية الدينية وذلك الانتصار الأخروي اللذين كانا يلهمان الأجداد. وباختصار، فإن ما جمع بين الرواد الأوائل، والمهاجرين الذين أتوا في ما بعد من أوروبا، هو مسيرهم صوب أمريكا على أنها البلاد التي سيتسنى لهم أن يولدوا فيها من جديد، ثم يستأنفوا فيها بدء حياة جديدة. لهذا فإن «الجدة» التي ما زالت تبهر الأمريكيين حتى اليوم، إنما هي رغبة ذات أساسات ودعائم دينية. ففي الجدة يتطلع المرء إلى ولادة ثانية، ويبحث عن حياة جديدة. ولو نظرنا إلى مسمّيات الأماكن والمدن لتوضّح لنا مدى شغف الأميركيين بكل ما هو جديد ومفارق للمألوف. لنستعرض اللوحة التالية:

نيو إنجلاند (إنكلترا الجديدة) نيويورك (يورك الجديدة) نيوهافن (هافن الجديدة، أي السماء أو الجنة)، هذه الأسماء كلها لا تعبر فقط عن حنين المرء إلى مسقط رأسه الذي خلفه وراءه، بل تعبر أيضاً وبشكل خاص عن الرجاء في أن تكون الحياة على هذه الأراضي الجديدة وفي هذه المدن الجديدة ذات آفاق جديدة. وليست الحياة هي المعنية هنا وحسب: بل كل شيء، في هذه القارة التي اعتبرت بمنزلة الفردوس الأرضي، يجب أن يكون أعظم وأجمل وأشد بأساً. في إنكلترا -الجديدة التي وصفت بأنها «شبيهة بحدائق عدن»، كان يقال أن طيور الحجل هي من السمنة بحيث إنها لم

[1] - ذكر في: **Sanford, Ibid, P 53.**

[2] - **Increase Mather, Discourse on Prayer,**

تكن تستطيع الطيران، وإن الديكة الرومية تصل في عظمها إلى حجم النعاج[1]. وهذا المنزع الأميركي نحو الأبهة والتفخيم، الديني أيضاً من حيث جذوره، نجده أيضاً حتى عند أصحاب العقول النيرة.

إن الرجاء بولادة ثانية في حياة جديدة، والتطلع نحو مستقبل ملؤه الغبطة والحبور، يتضحان أيضاً في عبادة الأميركيين لكل ما هو شباب. وبحسب شارل ل. سانفورد فإن الأمريكيين أخذوا منذ بداية التصنيع، يبحثون أكثر فأكثر، عن براءتهم المفقودة عبر أبنائهم. كما يرى المؤلف نفسه أن تمجيد كل ما هو جديد، والذي رافق الرواد الأوائل حتى «الغرب الأقصى»، قد عزز النزعة الفردية ورسخها في وجه السلطان، لكنه أسهم كذلك في بلورة قلة احترام الأميركيين للتراث والتاريخ[2].

لقد رأينا كيف كان الإيمان الديني حاضراً بقوة لدى المستكشفين الأوائل وهم يبحثون عن الفردوس الأرضي عبر المحيط. كانوا يعتقدون بأنهم يقومون بدور خطير في تاريخ الخلاص، وأن أمريكا صارت بعد تماهيها مع الفردوس الارضي، أفضل مكان لاستكمال الإصلاح الذي يُفترض أن ينجزوه بعد فشله المزعوم في أوروبا. وقد رأينا كذلك إلى أي حد كانت ولادة أميركا الحديثة نتيجة هذه الرجاءات المسيحانية وهذه الثقة بإمكانية تحقيق جنة الفردوس على الأرض.

3ـ التأويل البروتستانتي للزمن "الما بعد علماني".

بقدر ما شكل الإصلاح البروتستانتي عبر لوثر وكالفن، حالة تماه مع الحداثة، أطلق في الوقت عينه أزمنة من النزاعات المتمادية مع الكنيسة الكاثوليكية. كانت الإجراءات التأويلية على الكتاب المقدس محور هذه النزاعات، وإحدى أبرز تجلياتها. ولأن العملية التأويلية للنصوص الإنجيلية لم تكن لتأخذ مداها إلا في إطار التفاعل مع الواقع التاريخي لغرب الحداثة، فقد جاءت حصائدُها متأثرة على نحو بيِّن بالعوامل السياسية، والثقافية، والإيديولوجية، والاقتصادية، الناجمة عن الصراعات التي شهدتها المجتمعات الغربية الداخلة للتو في فضاء التحديث[3]. فلقد بدا بوضوح أن التحولات في الهرمينوطيقا الدينية ترافقت مع التطورات في التكنولوجيا بما لها من أثر بيِّن في حداث التحولات في أنماط العيش والكيفية التي ينظر فيها إلى العالم. أما النتيجة من كل ذلك، فهي انتشار التعليم، حتى بين الناس ذوي الوسائل المتواضعة والمعرفة المحدودة، وهكذا بدأ تعلّم الإنجيل باللغات الأم كالإنكليزية، والألمانية، والفرنسية، وغيرها. وحسب التأويلية اللوثرية فقد أصبح الإنجيل بعد الثورة التكنولوجية ملك كل إنسان، حتى في وظيفته العامة. لقد صار بإمكانه الابتعاد عن تعقيدات الدراسة، وتقييدات الكهنوت.ومع ذلك يبقى الاستعجال في إصدار حكم ما أمراً غير جائز. فلوثر كان عالماً قروسطياً بذات القدر الذي كان فيه مصلحاً. بل أكثر من ذلك فثمة من وجد لوثر لاهوتياً

[1] - ترد هذه النصوص في:المصدر نفسه، ص 111.

[2] - المصدر نفسه، ص 112 وما يليها.

[3]ـ انظر: محمود حيدر ـ لاهوت الغلبة ـ التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية ـ دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث العمقة ـ بيروت 2009ـ ص85.

قروسطياً بامتياز، حين رفض تدريجياً القراءات الرمزية، والتشبيهية، معلناً أنها «ليست سوى قُمامة». علماً أنه لم تكن أي من أغراض لوثر تشبه أغراض توما الأكويني، ذلك أن اهتمامات رائد الإصلاح الحديث في المسيحية كانت منصبّة على إطلاق الحرية للإنجيل في التفاعل مع تجربة القارىء الذاتية، لا على تثبيت لاهوت الكنيسة وترسيخه كما فعل توما[1].

وبحسب فلسفة التأويل عند لوثر، يواجه القارىء النص وحده من دون تدخّل الكنيسة أو لاهوتها. كما يسعى لتجنب تعدد المعاني في النص. وفي محاضراته في جامعة وتنبرغ (1513-1514) أصرّ لوثر على أن يكون لكلّ تلميذ نسخة عن الإنجيل كمرجع خاص به. وكانت نصيحته لتلاميذه هي التالية: «التجربة ضرورية لفهم الكلمة، التي لا تتحصل بمجرد تكرارها أو معرفتها، بل بأن تعاش أو تُحسّ. وإذاً، فالكلمة المفتاح -عند لوثر كما يبيّن مؤّولوه- هي التجربة، لا معرفة اللاّهوت أو تعاليم الكنيسة. ولذا فهو لم يقرأ الإنجيل كوقائع تاريخية، وإنما كانت قراءته كريستولوجية وذاتية. أي تلك القراءة التي تنتمي إلى ذلك النوع من اللاّهوت الذي يختص بيسوع المسيح من حيث هو إله وإنسان. ولذا فقد نحا لوثر نحواً استقرائياً يتغيّا من ورائه فهم ماهية الله بالنسبة للإنسان.

بعد لوثر سوف تبدأ مرحلة تالية من حركة الإصلاح البروتستانتي مع جون كالفن. سوى أن ما يتبدى من القراءة التاريخية لهذا الأخير، أنه لم يفارق لوثر في جوهر التعامل مع النص المقدس. بل عمد إلى استئناف الهرمينوطيقا الدينية تبعاً لمعطيات وشروط تطورات الحداثة..

يُعتبر كالفن شخصية الإصلاح الثانية بعد لوثر. ولكونه متمرساً بوصفه محامياً، فقد كان ذهنه أكثر تنظيماً من لوثر كما يزعم بعضهم. ومع قطع النظر عن مزايا تيَّاره الأصولي الذي عُرف فيما بعد بالكالفينية، فقد كان كالفن أكثر تكيُّفاً مع التعاليم الإنسانوية كالتي وجدناها عند إيراسموس. كانت قراءة كالفن للإنجيل تقوم على أرضية الانعكاس العقلاني والفهم الذاتي، والحس المشترك، وقد أكد ذلك بقوله: «بدون معرفة أنفسنا، فإن معرفة الله لن يكون لها مكان».

لم تبقَ أفكار جون كالفن محصورة في قلاع مغلقة. بل هي ستجد لها من علماء الاجتماع من يتولى تسييلها في مجال التفاعل السياسي والاقتصادي. ولعل أبرز من سيتولى هذه المهمة هو عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864- 1920). الذي يُنظر إليه كأحد أبرز وارثي الهرمينوطيقا الكالفينية. لكن أهمية الأفكار التي وضعها فيبر تعود إلى أنه مضى بعيداً في تأويل مذهب كالفن، ليبيّن أن الأخلاق البروتستانتية المرتكزة على لاهوت القضاء والقدر، سيكون لها الأثر الكبير في ولادة الرأسمالية. لا سيما لجهة ما ينطوي عليه مخزونها العَقَدي والإيماني من قدرة على تربية كائن بشري من نوعية خاصة، صفاته الزهد، والتوفير، والاستثمار. وعند هذه النقطة المفصلية بالذات يشير الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، فيما كان يدرس أفكار ثلاثة من علماء الاجتماع الذين ظهروا

[1] - ديفيد جاسبر- مقدمة في الهرمنيوطيقا. - ترجمة وجيه قانصو - الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف - بيروت 2007 - ص (86-87).

في نهاية القرن التاسع دوركهايم وباريتو وماكس فيبر) إلى أن الأفكار التي قدّمها هؤلاء، تنطوي على آراء حول العلاقات بين العلم والدين، وبين الفكر العقلاني والشعور، وفي الوقت نفسه، تبعاً لما يقتضيه الفكر العلمي العلماني، ولما تقتضيه الناحية الاجتماعية من ثبات ووفاق.

والحقيقة أن جميع كتابات فيبر العديدة والعميقة والواسعة حول الدين، بوجه عام، والمسيحية بوجه خاص، إنما كانت محاولات لتقعيد الرأسمالية على أسس علمية وكاملة إلى أقصى حد ممكن. ففي كتابه « الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» يسعى فيبر لإثبات أخلاق خاصة بالبروتستانتية الزهدية. فقد كان ذلك، عنده، ضرورياً لأجل تأمين قدرة الرأسمالية الغربية على النمو. أما في كتابه «الخلق الاقتصادي في الأديان العالمية»، فإنه يبحث عن الكيفيات التي شكلت من خلالها أديان عالمية، كالكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية حواجز أمام ظهور رأسمالية عقلانية شبيهة برأسمالية الغرب، وكيف أن اليهودية القديمة كانت، على العكس من ذلك، نقطة انطلاق عملية العقلنة التي ستبلغ ذروتها في الرأسمالية الحديثة.

ومهما يكن من أمر فإذا كان فيبر معروفاً على الأخصّ في دراسته المشهورة حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1905). فإن هذا العمل يقع في إطار مجموعة تحليلات مطوّرة حول الروابط بين الاقتصاد والدين. وهي تحليلات يُظهر فيبر من خلالها، أهمية ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات اقتصادية، سواء كانت تلك المعتقدات متأتِّية من الكونفوشيوسية، أو الطاوية، أو الهندوسية، أو البوذية، أو اليهودية القديمة.

لم تبقَ العقيدة والإيمان الدينيان في التجربة التاريخية الأميركية ضمن علياء التجريد. كان على المؤسسين الأوائل ومن خَلَفَهُم فيما بعد، أن يبذلوا جهوداً استثنائية من أجل تسييل الاعتقاد في ثنايا الزمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي. ولعل هذا الجانب هو أحد أبرز المزايا التي أسست للاختلاف بين الأطروحتين الأميركية والأوروبية. إن هذا الربط الوثيق بين العقيدة والسياسة سوف يُنتج ما يمكن وصفه بالميتافيزيقا السياسية للولايات المتحدة، حيث تظهر الإيديولوجيا هنا تجلياً فريداً للتجربة التاريخية في ما وراء المحيطات.

4ـ العلمانية المتديّنة

قد تكون المفارقة في المشهد التاريخي لحضورية الدين في القيامة الأميركية هو ـ على وجه التعيين ـ الزواج العجيب بين الدين والعلمانية. لقد لفت دانييل بيل الانتباه إلى ضرورة وجود علاقة متعالية تربط بين الأفراد بما فيه الكفاية، ليصبحوا قادرين، في حال الضرورة على تقديم التضحيات الضرورية بأنانيتهم. تلك «العلاقة المتعالية» أي الدينية يجب أن تحتل الموقع المخصّص للعقلانية، وهي ستعطي الشعوب معنى التضحيات التي ستطلبها منهم الليبرالية الجديدة. في حين يُظهر كثيرون حماسة، ليس فوقها حماسة لدى الحديث عن موقع الدين في النضال خلال المرحلة

الليبرالية الجديدة. وفي حين يرى بعضهم في الدين «اليهودي المسيحي» مصدر «الرأسمالية الليبرالية» بالذات، ويبدون أسفهم لأن الكنائس تحولت اليوم إلى ما يشبه المؤسسات الخاصة والطوعية مما أفقدها الدعم العام، وجعلها عاجزة عن مواجهة خصومها. يذهب آخرون إلى أبعد من ذلك مثل مايكل نوفال ليصوغوا لاهوتاً حقيقياً للرأسمالية الديمقراطية هو، كالثالوث المقدَّس: ثلاثة نظم في نظام واحد: اقتصاد تسيطر عليه السوق، وتنظيم سياسي يحترم الحقوق الفردية في الحياة، ومجموعة من المؤسسات الثقافية التي تحركها مُثُل الحرية والعدالة للجميع. وإذ تنطلق « الرأسمالية الديمقراطية » من أعالي الثالوث على ما يبيِّن ايديولوجيو اللقاء الحميم بين الدين والليبرالية العلمانية - فإنها تعود وتنزل نحو التواضع والتجسد، وتصبح واقعية لأنها تعلم أنه «إذا كان الله قد أحبّ إلى أبعد الحدود أن يتعذَب ابنه الحبيب، فلماذا يجنبنا نحن العذاب؟ وإذا كان الله لم يرسل فيالق الملائكة لتغيير العالم من أجل ابنه، فلماذا نحلم بتغيير مفاجئ. لذا فالرجاء المسيحي - بحسب هؤلاء ـ هو رجاء واقعي، ومستعد لمواجهة القسوة والظلام، ومتيقِّظ تجاه قوى الضلال والخطيئة، وبشكل مشابه فإن دياسبورا الشعب اليهودي، معسكرات الإبادة في القرن العشرين مَنَحَا هذا الشعب غريزة واقعية عميقة، وجعلاه مستعداً لما هو أسوأ، لأن غياب الأوهام هو شكل راق من أشكال الوعي اليهودي والمسيحي[1].

يجد هذا التصدير الفلسفي - اللاّهوتي حجته في التأويل المسيحاني لجدلية الألم والتجسد. ويندرج ذلك في ما يقوله مفكرو البروتستانتية الكالفينية، من أن الحجة المتمثّلة في التجسد تكمن في احترام العالم كما هو، والاعتراف بحدوده ونواحي ضعفه، وكذلك جوانبه اللاعقلانية، وقواه الشريرة، ورفض الاعتقاد بالوعد القائل إن العالم سيتحول الآن، أو في المستقبل إلى جنة الله على الأرض. حتى الصراع الشرس الذي يخوضه الجميع في السوق الرأسمالية التي تودي بشكل مستمر بحياة ما لا يحصى من البشر، يجد تسويغه اللاّهوتي الكامل في الأمثال الإنجيلية الذكية. أفلم يسبق القديس بولس «الرأسمالية الديمقراطية» بقرون طويلة، حينما دعا المؤمنين إلى التنافس، وإلى أن يكونوا متنافسين»؟

وهكذا يخلص هذا النوع من التفكير الذي يشكل أحد الأسس الكبرى لخصوصية فهم الدين في أميركا، إلى النتيجة التالية: إذا كان التراكم يتطلب في البداية زهاداً ومستثمرين تربُّوا بشكل منهجي على اللاّهوت والدين الكالفيني - كما يبيِّن ماكس فيبر - فإننا نحتاج اليوم إلى أشخاص أنانيين إلى أقصى حد، وقادرين على خوض «حرب الكل ضد الكل» لتحل جميع العذابات التي تفرضها الذات الأنانية. وهؤلاء الأشخاص هم الذين يتم تشكيلهم بواسطة هذا النوع من اللاّهوت[2].

إن هذه المفاهيم التي تحولت إلى ضربٍ من الاعتقاد الديني، سوف تفضي إلى مفارقات ذات

[1]ـ روبن دري ـ الجذر الديني ـ الفلسفي لليبرالية الجديدة ـ تعريب: جاد مقدسي ـ مجلة "مدارات غربية" العدد الثالث ـ خريف 2004 بيروت.
[2]ـ كارين آرمسترونغ ـ النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام. ترجمة: محمد الجورا ـ دار الكلمة ـ دمشق 2005 ص81.

دلالة عميقة في التأسيس للجمهورية الأميركية. وهو ما تشير إليه الباحثة كارين آرمسترونغ وهي تعرض لحضور الدين في العملية السياسية والدستورية لأميركا الأولى. وحسب آرمسترونغ فقد أدّى الدين دوراً رئيساً في ولادة أول جمهورية علمانية حديثة. ولكن بعد أن وضعت الولايات المستقلة دساتيرها سوف يظهر نوع من التناقض. إذ لم يرد فيها ذكر الله إلا عَرَضاً. ففي عام 1986 نقض توماس جيفرسون الاعتراف بالكنيسة الأنغليكانية في فرجينيا، وصرّح إلى الإعلام أن الإكراه في مسائل الدين كان «خطيئة واستبداد»، وأن الحقيقة سوف تسود إذا ما سُمح للناس بالاحتفاظ بآرائهم.. مثل على ذلك: المعمدانيون والطرائقيون والبريسبيتيريانز في فرجينيا، الذين كانوا يكرهون موقع الامتياز لكنيسة إنجلترا في الولاية ساندوا الإعلان. وفي مرحلة تالية حذت الولايات المتحدة حذو فرجينيا، وسحبت الاعتراف بكنائسها. وعندما وُضعت مسودة الدستور الفيدرالي في معاهدة فيلادلفيا في عام 1787 لم يرد ذكر الله فيه إطلاقاً. وفي إعلان الحقوق عام (1789) التعديل الأول للدستور، فُصل الدين عن الدولة رسمياً: لن يسن الكونغرس قوانين تحترم مؤسسة الدين، أو تمنع حرية ممارسة الدين، فمن الآن فصاعداً سيكون الدين مسألة خاصة طوعية في الولايات المتحدة. كانت هذه خطوة ثورية، وتمت مباركتها من جانب التيارات العلمانية الليبرالية بوصفها إحدى إنجازات العقل. كانت هذه الخطوة مستمدة فعلاً من فلسفة التنوير المتسامحة، لكن الآباء المؤسسين كانت تحركهم اعتبارات براغماتية أكثر. كانوا يعرفون أن الدستور الفيدرالي أساسي من أجل الحفاظ على وحدة الولايات. لكنهم كانوا يعلمون أيضاً، أنه إذا ما أرست الحكومة الفيدرالية أياً من «الدينومينشن البروتستانتية »، وجعلته الدين الرسمي للولايات المتحدة فلن تتم الموافقة على الدستور. فعلى سبيل المثال ما كان مندوب الكونغرس عن ماساتشوشتس ليصادق على دستور يرسخ الكنيسة الأنغليكانية. لهذا السبب ألغت المادة السادسة من الباب الثالث من الدستور الامتحانات الدينية عند طلب الحصول على وظيفة في الحكومة الفيدرالية. كانت هناك نزعة مثالية في قرار المؤسسين للتخلي عن الاعتراف بالدين، وعلمنة السياسة، لكن لم يكن في وسع الأمة الجديدة أن تبني هويتها على أي من الخيارات الطائفية، والاحتفاظ بولاء جميع رعاياها في وقت واحد. لقد تطلبت احتياجات الدول الحديثة ذلك: أن تكون متسامحة، وعلمانية. لكن بحلول منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الولايات المتحدة العلمانية أمة مسيحية متحمسة، وهذه مفارقة كبيرة. ففي خلال 1780-1790 شهدت جميع الكنائس نمواً جديداً، وبدأت تناهض ايديولوجيا التنوير التي نادى بها الآباء المؤسسون. لقد قدسوا الاستقلال الأميركي، وقالوا مدافعين: إن الجمهورية الجديدة كانت إنجاز الله. وقالوا: إن المعركة الثورية جعلت السماء ضد الجحيم. وإن إسرائيل القديمة فقط عرفت تدخلاً إلهياً مباشراً كهذا في الدستور. لكن تيموثي دوايت راح يحث طلابه، أن «تمحَّصوا تاريخ بلادكم، فسوف تجدون براهين ونِعَماً للخلاص الإلهي، ليس أقل مما أُظهر لبني إسرائيل في مصر». لقد تنبأ رجال الدين ـ بحسب أصحاب هذه الحكاية ـ أن الشعب الأميركي سيصبح أكثر تقوى، واعتبروا اتساع الحدود دلالة على الملكوت الآتي. فالديمقراطية جعلت الشعب سيداً، لذلك يجب أن يصبح ساكنو الأرض الجديدة

أكثر تقوى إذا ما أريد للولايات المتحدة أن تتجنب المخاطر التي ينطوي عليها حكم الشعب. كما يجب إنقاذ الأميركيين من التأليهية الموجودة عند قادتهم السياسيين. لقد اعتبر رجال الكنيسة أن النزعة التأليهية هي العدو الشيطاني الجديد، وجعلوها كبش فداء لجميع الإخفاقات الحتمية التي تلم بالأمة الناشئة. فالتأليهية - كا رأوها - سوف تؤدي إلى تصاعد الإلحاد والنزعة المادية، لأن التأليهية كانت تعبد الطبيعة والعقل بدلاً من عبادة المسيح. لقد انتشر خوف من مؤامرة فصامية، أصحابُها كانوا ملحدين وماسونيين يتآمرون لقلب المسيحية في الولايات المتحدة. وعندما أصبح جيفرسون رئيساً عام 1800 كان هناك حملة معادية للإلحاد و«للثورة الفرنسية التي لا رب لها» حسب قولهم[1].

لقد تعاون الآباء المؤسسون ورجال الدين في خط سياسي لخلق جمهورية علمانية حديثة، لكن كلا الفريقين كان لا يزال ينتمي إلى العالم المحافظ القديم من نواح عدة. كانوا أرستقراطيين ونخبويين. وكانوا يعتقدون أن مهمتهم - بصفتهم رجالات دولة - أن يقودوا الأمة من فوق، ولم يكن لديهم تصور أن إمكانية التغيير كانت آتية من تحت. كانوا يعتقدون أيضاً أن التحول التاريخي يتأثر بالشخصيات العظيمة التي يشبه دورها دور أنبياء الماضي: يدفع إلى الإمام بسيرورات غير شخصية، وبيئية، واقتصادية، وقوى اجتماعية تحبط مخططات مشاريع أقوى القادة. فمن عام 1780 - 1790 حصل نقاش كثير حول طبيعة الديمقراطية، ومقدار السلطة التي سوف تعطى إلى الشعب. فجون دامز - الرئيس الثاني للولايات المتحدة - راح يشكّك بأية حكومة قد تؤدي إلى حكم الرعاع وإفقار الأغنياء. لكن أنصار جيفرسون الأكثر راديكالية تساءلوا كيف أن بوسع القلة أن تتكلم بالنيابة عن الأكثرية. لقد احتجوا على «استبداد» حكومة آدامز، ونادوا بأن صوت الشعب يجب أن يكون مسموعاً. فلقد أمد نجاح الثورة إحساساً بشحنة القوة، وأوضحت لهم أن السلطة المستقرة هي عرضة للوقوع في الخطأ، وليست سلطة لا تُقهر بأي شكل من الأشكال. لقد اعتقد أنصار جيفرسون أن الناس العاديين يجب أن ينعموا بالحرية والحكم الذاتي الذي بشّر به المتفلسفون. كانت السخرية من الأطباء والمحامين ورجال الدين وأخصائيين آخرين تنبسط على صفحات الصحف. لا أحد يجب أن يصدق من يسميهم الناس «خبراء» القانون، والطب، والدين، يجب أن تكون لمصلحة الإدراك السليم، وضمن متناول الجميع.

فالدين والسياسة ـ في حقبة التأسيس ـ كانا جزءاً من رؤيا واحدة. وتذكر الروايات التاريخية التي تنقلها الباحثة كارين آرمسترونغ ان لويرنزو داو dow بشعره المسترسل الأشعث، وعينيه البراقتين بدا مثل يوحنا المعمدان العصري كان يرى أن العاصفة هي عمل مباشر من الله، واعتمد على الأحلام والرؤى من أجل بصيرته. وقد يكون التغير في أحوال الطقس برأيه دليلاً على نهاية الأيام القادمة. وادعى المقدرة على التنبؤ بالمستقبل. لقد بدا لويرنزو كما لو كان النقيض لعالم الحداثة الجديد.

---

[1]ـ كارين آرمسترونغ ـ المصدر نفسه ص105.

مع ذلك كان يستهل موعظته باستشهاد من أقوال جيفرسون أو توماس باين. وأحياناً كان يقوم بدور حداثي حقاً: حث الناس أن يرموا عن كواهلهم قيود الخرافة والجهل، وأن يُنحُّوا جانباً سلطة مؤسسة المتعلمين، وأن يفكروا بأنفسهم. ففي الولايات المتحدة الجديدة بدا الدين والسياسة وكأنهما وجهان لعملة واحدة، ثم لينسَكبا بعضهما في بعض بسهولة، مهما كان قول الدستور[1].

5ـ ما بعد العلماني كملاءمة لتاريخ أتٍ

إذا كانت إحدى أبرز سمات الظاهرة التاريخية الأميركية هي القدرة على التلاؤم مع تقلُّب الأزمنة، فهذه السِمَة هي وليدة حالة دينية على أبعد تقدير. ولعل قابلية الزمان والمكان الأميركيين للانسجام والتجانس مع التعددية الهائلة للفرق والمذاهب المتفرعة من المسيحية البروتستانتية يقدم المصاديق الجدية على مثل هذه القدرة.

فلو اتخذنا من الاختبارات الدينية الأميركية المعاصرة مجالاً للكلام على سَيْريَّة التكيُّف مع تقلّب الأحوال الأزمنة، لبدت لنا البروتستانتية الإنجيلية نموذجاً استثنائياً لتلك المصاديق. ذلك أن هذه الطبقة الدينية التي وصلت إلى مركز صناعة القرار الأمبراطوري العالمي، جاءت حصيلة تداخل، وتركيب، وتواصل مع الأطوار الدينية المديدة في التاريخ الأميركي. وهكذا فمن دين مدني، إلى فرقة دينية أصولية، إلى يمين مسيحي جديد، تطرح عودة البروتستانتية الإنجيلية منذ ثمانينات القرن العشرين، ثلاثة أسئلة رئيسة:

الأول: لماذا هنا (أي في أميركا) وليس في مكان آخر؟ وهذا السؤال يعود إلى أن الولايات المتحدة هي البلد الوحيد بين المجتمعات الصناعية الغربية الذي ظهرت فيه حركة دينية أصولية ذات أهمية مجتمعية.

الثاني: لماذا (هذه العودة) الآن؟ ومرد هذا السؤال عائد إلى أن الجناح الأصولي للبروتستانتية الإنجيلية بين ثلاثينيات القرن العشرين، وسبعينياته، كان تَقَويّاً، منطوياً على ذاته نسبياً، ويكاد يكون قطاعاً مجهولاً من البروتستانتية الأميركية.

الثالث: ما المضاعفات والنتائج المحتملة لدخول الأصولية الدينية النطاق العام في المتجمع المعاصر؟[2]

جامعية مفهوم المابعد علماني

ومهما يكن من أمر، يجب النظر إلى الطابع الفريد والاستثنائي لظاهرة الأصولية الدينية الأمريكية

---

[1]ـ خوسيه كازانوفا ـ الأديان العامة في العالم الحديث ـ إصدار المنظمة العربية للترجمة وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية ـ ترجمة قسم اللغات والترجمة في جامعة البلمند ـ بيروت 2007، ص205.

[2]ـ كازانوفا ـ المصدر إياه ـ ص206.

من زاوية الهشاشة التاريخية التي اتسمت بها مسيرة العلمنة في أمريكا. فمنذ عهد الاستقلال إلى الآن، عرفت البروتستانتية الأمريكية ثلاث هزّات قلّصت دورها في الحياة العامة: الهزة الأولى، التي تمثلت في سحب اعتراف الدستور بالدين، وأدّت إلى إقامة «جدار الفصل» بين الكنائس البروتستانتية والدول الأمريكية وهي مسألة لا تزال موضع نقاش. وقد تسبب هذا الأمر بفصل الدولة عن المؤسسات الكنسية، وإلى تفكك المجتمع السياسي الذي يضم مواطنين من الأديان كافة. غير أن علمنة الدولة لم تؤدِّ في بدايتها إلى انحسار الدين أو خصخصته، بل خلاف ذلك، وكما هو معلوم بشكل عام اليوم، شكّلت الحماية الدستورية لممارسة الدين بحرية، الإطار البنيوي لظهور وانتشار غير مسبوقين لما سمّاه مارتن مارتي «اللحاف المجنون للمذهبية البروتستانتية». ففي الوقت الذي كانت فيه المسيحية في القارة الأوروبية في انحسار وغير قادرة على مواجهة الثورات الصناعية والسياسية والثقافية، كانت المسيحية الأمريكية «غارقة في بحر الإيمان». من هذا المنطلق، باتت النزعة الإحيائية الإنجيلية هي المبدأ التنظيمي والجامع المشترك بين جميع الفرق الدينية التي تتنافس في مجال المنظومة الدينية البروتستانتية المذهبية. وبحلول العام 1830، كانت البروتستانتية الإنجيلية قد أثبتت أنها هي الدين الأميركي العام للمجتمع المدني الأميركي. وقد سمح تناغم المذاهب البروتستانتية وتشابهها بإطلاق حملة إنجيلية كبرى تتخطى الفروق المذهبية البروتستانتية، وهدفها تنصير الشعب، والنظام الاجتماعي، والجمهورية[1].

نظراً لهذا التطور التاريخي، ظَهَرَ مبدأ الحرية الدينية الذي كرّسه «النظام الأساسي لولاية فرجينيا حول الحرية الدينية» (Virginia Statute on Religious Liberty) ثم التعديل الأول للدستور الأميركي على صورة أكثر وضوحاً. فتأسيس كنيسة على الصعيد الوطني كان يعوقه من غير شك التوزُّع المناطقي من جهة، والقوة المتساوية نسبياً التي تمتعت بها كنائس الاستعمار الثلاث في زمن الاستقلال من جهة أخرى. وهي: الكنيسة المجمعية، والكنيسة المشيخية، والكنيسة الأنغليكانية. ولكن النتيجة أوشكت أن تقضي إما إلى نشوء مؤسسات دينية متعددة، وإما إلى ولادة دين مسيحي عام (أي بروتستانتي) لو لم يحصل التعاون الفاعل بين جفرسون، وماديسون، والمعمدانيين المعارضين في فرجينيا. هذه « الحقبة الجفرسونية « التي جمعت بين الربوبية الجمهورية والبروتستانتية الأصولية - التَقَوية كانت هشة ووجيزة. ولكنها استطاعت أن توجد واقعاً دستورياً نجح، بفضل التقديس التدريجي للدستور، في التصدي للهّوة الكبيرة التي تفصل بين البلد الدستوري والبلد الفعلي، وبالتالي الحملات البروتستانتية المتكررة لإدراج الله أو المسيح في الدستور، وتعريف أميركا بأنها دولة مسيحية، وحماية الديانة المسيحية بوصفها قانون البلاد المشترك.

ولئن كان العامل الديني عنصراً فعالاً في المكونات السياسية الأميركية منذ بداية نظام الأحزاب،

[1]ـ المصدر إياه ـ ص208.

فإن الدين العام في أمريكا لم يكن يعمل على صعيد المجتمع المعبّأ سياسياً. فعلى الرغم من أن الانصهار بين الولاء للحزب والولاء للمذهب الديني كان مهماً، فإن النظام الحزبي الأميركي لم يكن منظماً وفق منطق التقسيمات المذهبية أو العلمانية - الدينية، كما كانت الحال في الكثير من البلدان الأوروبية. وإذا كان الأمر كما جاء على لسان توكفيل من أن «الدين في أميركا يجب النظر إليه على أنه أول مؤسسة سياسية لدى الأميركيين:، فهذا مرده إلى الدور الذي اضطلع به الدين في النطاق العام للجتمع المدني. فالسلطة الدينية القائمة التي كان يتمتع بها نظام نيو انجلند، لم تتمكن من الحيلولة دون انتخاب جيفرسون رئيساً، كما فشلت في أن تحول دون نشوء الديمقراطية الجاكسونية. إلا أن هجومها ضد الإيمان بالله، والخيانة، والمؤامرات التي تحاك في الخارج، إضافة إلى الحماس الإحيائي الذي أثارته الصحوة الكبرى الثانية، كان لها أثر فاعل جداً في إخراج حركة التنوير الأميركية عن مسارها، ومن ثم في تنصير الجمهورية.

مهما يكن من أمر، فإن مفهوم العلمنة في الواقع التاريخي الأميركي مشوبٌ بالغموض، بل يمكن القول إنه مفهوم غير مفكر فيه بنحو كاف في علم الاجتماع المعاصر. فإذا كان مفهوم الدولة الذي تبلور في أزمنة التنوير الأوروبية قام على مبدأ التوحيد الصارم تحت ظل العلمنة التامّة ظهر المفهوم عينه على نشأة معاكسة في التجربة التاريخية الأميركية. في هذه الأخيرة برزت الدولة كمثال يحتذى به للقاء الأضداد. من القراءات للحالة الأميركية السوسيو -تاريخية التي جاءت بالفكرة الحديثة للفصل بين الدولة والكنيسة لم يتضمن مفهوم الدولة العلمانية (Secular State) ما يقصد بعبارة (Secularisation) "الدنيوة" الفرنسية. فالتعديلان الدستوريان الأول والرابع عشر يحددان مبادئ الفصل والحريات، على الرغم من عدم علمنة المجتمع في مجال الاخلاق والإيمان والآداب العامة. في هذا الصدد يرى الباحث الأميركي علم اجتماع الأديان تالكوت بارسونز في العام 1957 ضرورة التمييز بين علمنة القيم وعلمنة مؤسسات الدولة. فقد سمح التطبيق الأميركي بتعريف المستوى الثاني (علمنة الدولة) بشكل لا يمكن الخلط بينه وبين المستوى الأول (علمنة القيم) ومن دون هذا التمييز وكان سيقع الالتباس والغموض والفوضى في تعريف العلمنة (Laïcisation) على أنها جزء من الدنيوة (Sécularisation)[1].

البيِّن أن المختبر التاريخي الأميركي أفلح وإن بدرجات متفاوتة في تميز دلالتي "العلمنة" و"الدنيوة". وذلك من خلال ايجاد منفسح لهدنة تمهِّد لإجراء المصالحة واللقاء الإيجابي بين علمنة الدولة و"دينئة المجتمع". ولذا يصير الكلام على نموذج لا هو بعلماني ولا هو بديني، كلاماً جائزاً لوصف الحالة الاميركية التي اصطلح عليها بـ الدين المدني. لهذا يبدو التمييز بين مفهومي العلمنة والدنيوة أكثر وضوحاً من وجهة نظر تحليلية عندما يتعلق الأمر بدراسة العلاقة

[1]- تالكوت بارسونز – أرشيف علم اجتماع الدين- الجزء الثالث – باريس – 1957 ص 21.
Refelxions Sur les organisations teligieuses aux Etats – Unis.

بين السياسة والدني والآثار القانونية والأخلاقية المترتبة على هذه العلاقة. فإذا كان يُقصد بالدنيوة الفقدان التدرجي للأهمية الثقافية والاجتماعية للدين باعتباره إطار معيارياً بوجه الأدب والأخلاق وطرق ممارسة الإيمان، فالعلمنة تقوم على فصل المؤسسات عن الدين وسلطة الكنيسة. وبالتالي فإن العلمنة تُظهر بشكل أوضح من مفهوم الدنيوة إرادة الدولة في اضفاء الشرعية على أفعالها بغض النظر عن المفاهيم الإيمانية والأخلاقية والدينية بالمحددة، فضلاً عن أنها تسمح بتحديد مبادئ القانون والعدالة التي على النظام السياسي تنفيذها في إطار ديمقراطية ليبرالية ذات سياق تعددي[1].

لقد تزامنت « دمقرطة « الجمهورية الأرستقراطية، مع «دمقرطة» المسيحية، وتآزرتا؛ وكان لهما أثر مشابه في الثقافة السياسية والدينية. فعلى الرغم من كون أندرو جاكسون انفصالياً متشدداً، كان في الوقت نفسه أول رئيس أميركي (من الطائفة الإنجيلية). وسرعان ما اكتسبت البروتستانتية الإنجيلية قدرة التحكم بالخطاب العام المتداول في المجتمع المدني الأميركي. وباستثناء ليبرالية هارفارد الوحدوية، بدأ توليف جديد بين الإيمان الكالفيني، والواقعية التفاهمية الاسكتلندية، والدين الإنجيلي القلبي حيث راح ينتشر في الكليات البروتستانتية على التوالي. وقد نجح هذا التوليف في فرض هميته الثقافية على حياة الفكر» حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. لكن هذه الهيمنة الثقافية لم تقتصر على الكُتل النخبوية، بل شملت، من خلال المدارس الحكومية والمدارس المشتركة وحركات مدارس الأحد، حيّز التربية والتعليم الديني بأكمله. ثم توسعت حتى شملت وسائل الإعلام، والجمعيات، وحركات الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. هكذا أرست المجتمعات الإنجيلية البنية التحتية لجميع أنواع الجمعيات التطوعية، وأصبحت الإحيائية البروتستانتية مهد الحركات الاجتماعية الأميركية. أما في مطالع القرن الحادي والعشرين فقد تمكَّنت الإحيائية البروتستانتية بأحيازها اللاّهوتية وشرائحها الفكرية المتعددة أن تلقي بظلالها على ثقافة أميركا وسلوكها.

من علماء الاجتماع اليوم، من يبيِّن الحاجة إلى تأمل لاهوتي منهجي عميق يقدر على تخطي النفعية بوصفها عقيدة أميركية صافية، بهذا المعنى يبدو لافتاً ما أومأ إليه صائغ مانيفستو العلمنة الأميركية هارفي كوكس في العام 1965، ولا سيما لجهة إلحاحه لا ضرورة الدين وحسب، بل على طروحة كون المجتمع ككل هو ظاهرة دينية..

[1] - Michelline Milot, Introduction: les A'merique et la Lacité la revue, Archies des Siences des treligions No 146 Paris 2009.

«ما قبل» «ما بعد العلمانية»

وهم التزمين

حميد لشهب[*]

يسعى الباحث المغربي حميد لشهب في هذه المقالة إلى جلاء اللَّبس الذي تثيره المصطلحات والمفاهيم التي نشأت حديثاً في الغرب، ومنها على الأخص مصطلح "ما بعد العلمانية".

في مقالته التالية يركز على الوجه المنهجي في مقاربة هذه القضية الإشكالية. ثم يمضي ليبيِّن المشكل المعرفي الذي تولِّده الموجة المفاهيمية حول ثنائية "الما قبل" و "الما بعد" حتى بين النخب الغربية نفسها.

المحرر

قد يبدو عنوان هذه الدراسة غريباً بعض الشيء، لكنه في العمق محاولة للبرهنة على أطروحة ندافع عنها منذ سنوات تتمثل في كون الحديث عن «ما بعد العلمانية» لا يعدو أن يكون إلا «تقلعة» لـ «عصر» «ما بعد»[1]: ما بعد الديمقراطية، ما بعد الميتافيزيقا ما بعد الحداثة إلخ. فلكي نمر، منطقيا «لما بعد»، لابد من أن نتأكد أن هذا «المابعد» قد حصل بالفعل على مستوى الفكر والتسلسل التاريخي. والواقع أن «العلمانية»، كما نظَّر لها بعض المفكرين الغربيين منذ عصور النهضة إلى اليوم، لم تبرح مكانها ولم تتطوّر إلى نسق فكري فلسفي، بقدر ما ظلت مثالاً يُرجى الوصول إليه وتحقيقه على المستوى الفكري وشعاراً منفوضاً من كل محتوياته الجوهرية في يد الساسة الغربيين من غير استثناء تقريباً، وكيفما كان توجههم الإيديولوجي.

---

*ـ باحث في الفلسفة ـ المملكة المغربية.

1. «وهم العلمانية»

قد أكون هدمت بهذه السطور التمهيدية الكثير من الأفكار الرائجة في العالم المسلم عن العلمانية الغربية، وهي أفكار غرسها الغرب في بيئتنا الثقافية موهماً إيانا بأدوات شتى أن «المفتاح السحري» لتقدم الأمم، وبالخصوص المسلمين هو «التمييز الدقيق» بين الدين والسياسة. أملنا في هذا النص هو إظهار بأن هذا الإدعاء ما هو في واقع الأمر إلا ادعاء؛ لأن هذا التمييز لا يوجد حتى في الغرب ذاته. وحتى فرنسا التي تُعتبر في نظر العديد من المنظرين المسلمين «رائدة العلمانية الغربية»، لم تنجح إلى حد الساعة في «التحرر» من جذورها الدينية، بل إن هناك العديد من الأحزاب السياسية الفرنسية ممن تُشهر علانية انتمائها الديني، ومن بين هذه الأحزاب من حكمت فرنسا.

النتيجة هي أن «ما بعد العلمانية» لا يمكن أن يكون في عُرفي إلا «نهاية العلمانية»، أو بالتحديد نهاية ما أسميه شخصياً «وهم العلمانية». والمقصود من مفهوم «النهاية» هنا هو نهاية تاريخ صراع بين منظومتين فكريتين وثقافتين وإيديولوجيتين تحكمتا في النقاش الفكري الإنساني منذ قرون طويلة وطبعتا الفكر البشري إلى يومنا هذا، بل تسببت في إنشاء معسكرين فكريين: العلماني واللاهوتي. أتحدث عن «النهاية» هنا في الفضاء الفكري والديني الغربي، وبالخصوص في جناحه الأوروبي؛ لأن كل ملامح هذه «النهاية» قد اجتمعت ولم تعد مناقشات لا العلمانية ولا الدين تحضى باهتمام كبير، سواء أكان ذلك عند المفكرين أم عند الناس العاديين. ما حصل في الغرب هو هذا النوع من فَرْقَعَة فقاعات الصابون التي كانت العلمانية والدين معا يتسليان بها، في نقاشات عديمة الجدوى تقريبا.

قد يكون تاريخ 21 يناير 2004 توثيقا «للنهاية» التي أتحدث عنها. فبهذا التاريخ جلس على منصة إحدى أعرق الكنائس في ألمانيا الفيلسوف الألماني المشهور يورغن هابرماس إلى جانب الكاردينال الكاثوليكي راتسنغر (الذي أصبح بابا الكنيسة المسيحية فيما بعد)[1]، ليعلنا أمام الملأ أن المشكل ليس هو لا الدين ولا العلمانية، بل الإنسانية برمتها، لأن خطر مسحها من على خارطة الكوكب الأرضي هو خطر فعلي وليس خياليا، وبأن العدو الحقيقي بالنسبة للإثنين هو العلم التطبيقي، وبالخصوص البيولوجيا، التي أصبح بإمكانها «خلق» الإنسان، أو "صنعه"، بكل ما يتضمن ذلك من نتائج أخلاقية وإنسانية. شَخَّصَا معا إذن الخطر المحدق بالإنسانية وتمت «هدنة» بين العلمانية والدين من أجل التصدي للعدو المشترك، مع العلم أن «المعركة» بين العلمانية والدين

[1]-انظر ترجمتا هذا اللقاء تحت عنوان: «جدلية العلمنة. العقل والدين»، دار النشر والتوزيع والترجمة «جداول» بيروت، 2013.

لم تحسم ولم تنته، بل تم نوع من الإتفاق على حط السلاح، إلى أجل غير مسمى. للإشارة فحتى في زمن احتدام الصراع بين العلمانية والدين في أوروبا، وباستثناء التجربة الفرنسية العنيفة من الجانبين، فإن هذا الصراع كان في مجمله فكرياً، ولربما اجتماعياً، أكثر من كونه نضالياً دموياً[1].

3. فهم العلمانية في العالم العربي والمسلم

في المقابل نجد وضعاً خاصاً في العالم المسلم عموما والعربي منه بالخصوص، ابتداء من احتكاك المفكر العربي مباشرة بالثقافة الغربية، في عز السيطرة السياسية والاقتصادية على كل الدول العربية. ذلك أن البعثات الطلابية إلى أوروبا، بقدر ما كانت إيجابية، بقدر ما كانت سلبية. من سلبياتها الأساسية هي ذاك النوع من الانبهار أمام عالم الفكر الأوروبي، الذي كان قد قطع أشواطا كبيرة وطويلة في تطوره. فالحماس للعقل والليبرالية والحرية والعدالة الاجتماعية والعلوم الحقة إلخ[2]، كانت توهم بحلم «عتق» الأمة العربية من براثن مشكلات كثيرة. لكن كان في هذه الحماسة نوع من السذاجة، لأن المرء كان يعتقد أن هذه الأفكار، التي كانت تُلقن في مدرجات الجامعات، هي ما يعيشه الناس في الواقع الإجتماعي الفعلي في الغرب الأوروبي. زد على ذاك، أن طلاب البعثات هذه، لم يهضموا بما فيه الكفاية ما كانوا يتلقونه من أساتذتهم، بل لم يعوا حتى بأن ما يوصلونه لهم قد عرف تاريخاً طويلاً لبلورته فكريا.

إلى جانب رواد البعثات الطلابية، كان هناك شيوخ وفقهاء في العالم العربي، حاولوا «تأصيل» الحرية والعدالة والعلمانية إلخ في الإسلام، وسيلةً لتحرير الأرض بداية و«الاستيلاء» على السلطة. وهذا ما حصل في الكثير من الدول العربية. وبدأ الصراع بين ممثلي العلمانية على النمط الغربي وممثلي الالتصاق بالتراث (بالدين)، إلى أن انتهى إلى ما انتهى إليه حاليا: تمزيق المناظرة العلمية وفتح الباب على مصراعية للاقتتال الفعلي ومحاولة تصفية الآخر، كل بطريقته ومرجعياته[3].

السؤال الذي يجب أن يقلق راحة كل مفكر عربي ومسلم يستحق هذا الاسم هو هل يعي «العلماني»

[1]- حين منح اتحاد الناشرين الألمان "جائزة السلام" يوم 10 أكتوبر 2001 ليورغن هابرماس، قدم هذا الأخير في أثناء حفل التسليم محاضرة حول موضوع "الإيمان والمعرفة" (Glauben und Wissen) تضمّنت أفكاراً وملاحظات تردّد صداها في الساحة الثقافية العالمية، والألمانية بخاصة، لمدة طويلة. وركز المرء على مساءلة فكرة "مجتمع ما بعد العلمنة" والدعوة إلى تغيير النظرة للدين باعتباره أكثر "من بقايا ماضٍ ولّى ولن يعود". انظر في هذا الإطار: «حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس»، لمحمد المهذبي، الأربعاء 10 شباط (فبراير) 2010،

http://www. alawan. org/article6848. html

[2]-عبد الله العروي «مفهوم الحرية»، الطبعته الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

[3]-انتظر في هذا الإطار مثلا: «الإصلاح بين السلفيــة والعلمانيـــة »، حسن حنفي، الخميس، 1 فبراير/شباط، 2007، http://www. addustour. com

العربي ما يدافع عنه من أفكار ولماذا تُهرق دماء عربية طيبة باسم منظومة فكرية؟ هل يعي «المسلم الملتزم» دينه، أو يلوك ويقاتل ويَقتل ويُقتل من أجل أيديولوجية فرقة مسلمة معينة؟[1] بأي منطق للعدالة والحرية والفكر والوعي ينشط هؤلاء «الأعداء»؟ لماذا أوصلا أكثر من مليار نفس مسلمة للعيش في قلق وجودي وتذبذب عقائدي وخوف مستمر وسقم من الدنيا وما فيها وهدم مجاني للأخلاق والحياة؟ ألم يكن من الضروري، نظرياً على الأقل، أن يكونوا مثالاً وقدوة للمسلمين البسطاء الغارقين في هموم الحياة، الغاطسين في الجهل والأمية وقصر اليد، من أجل تنويرهم وتحريرهم من عبوديات حقيقية، إن على المستوى العقائدي أو الاقتصادي أو السياسي؟ ألا يتصارع الفريقان على أوهام حقيقيةعلى حساب كرامة الإنسان المسلم وحقه في العيش في سلام؟

4. النموذج «العلماني» الفرنسي

اعتبر النموذج العلماني الفرنسي أهم مثال للعلمانية الغربية، ومنه «وَردَ» المدافعون عن العلمانية في العالم العربي والمسلم عموما، إما مباشرة (شمال إفريقيا) أو عن طريق ترجمات إلى الإنجليزية (الشرق العربي وبلاد فارس). لكن ما حقيقة هذا النموذج؟

يقدم المفكر الفرنسي إيمانويل طود في كتابه: «ما بعد الديمقراطية»، الصادر عام 2008 عن دار النشر غاليمار، تشخيصاً دقيقاً لما وصل إليه النموذج الديمقراطي الفرنسي من أزمة، وخصص حيزاً واسعاً للدين في فرنسا، مستعرضاً أسباب انزلاق فرنسا إلى صف «المعادين للإسلام».

يعتبر عام 1791 حاسماً في تاريخ المسيحية في فرنسا في نظر طود. ففي هذه السنة ظهرت الملامح الأولى للخارطة الدينية ـ المسيحية الفرنسية بشكل ملفت للنظر. وهي خارطة حددت البنية السياسية لهذا البلد وأثرت فيها على امتداد قرنين من الزمن إلى الآن. ومن المعلوم أن الشرخ في الكنيسة الفرنسية قد حدث سنة 1790 عندما طولب رجال الدين بالالتحاق بالثورة. من طبيعة الحال كان منهم من قبل وآخرون رفضوا، ومثّل الرافضون فيما بعد ثكنات أحزاب اليمين. ففي الوقت الذي تحررت فيه مناطق فرنسية بأكملها من جبروت الكنيسة، ظلت أخرى وفية لها. ولم تفرض الثورة التفريق بين الدين والدولة في فرنسا إلا عام 1905، ردَّ فعل على «الخطر» الذي مثله لها الدين والمناطق التي حافظت على المسيحية. ومنذ ذلك الوقت وفرنسا تعيش على إيقاع الأزمة الكنسية، وهذا شيء عادي إذا استحضرنا إلى الذهن تشجيع الناخب المسيحي الذي كان قد

---

[1]-هناك استثناء في تاريخ الفكر العربي وهي المناظرة الدينية التي جرت بين الإمام محمد عبده (1849ـــ 1905) وفرح أنطون (1874ـ 1922) قبل أكثر من قرن من الزمن، والتي نشر ميشال جحا طبعتها الثانية.

اختار عام 1790 الخضوع للثورة الجمهورية للحزب الإشتراكي، بينما استمر اليمين المسيحي في الاختفاء والضعف إلى أن «احتضر» عام 2002 بعد تأسيس حزب «الوحدة من أجل حركة شعبية».

أدى اختفاء الكنيسة، التي اقترحت على المستوى النفسي حلاً لإشكالية الإشكاليات الوجودية للإنسان، يعني الموت، إلى نوع من الفراغ واللامعنى الوجودي، لأن الإنسان المتحرر من قيود الدين وبالخصوص الإنسان الملحد في حاجة إلى «عدو» من غيره تصبح الحياة دون مذاق وتُفتح أبواب العدم والموت في وجه الفرد. وفي بحر التسابق لإيجاد معنى جديد للحياة وبموت فكرة الفردوس الذي كان الدين يعد به، يُعَدُّ الفردوس الأرضي الذي وعد به اليمين واليسار على حد سواء مفقوداً كذلك. لم يبق أمام الإنسان إلا محاولة العثور على معنى جديد للحياة: المال/ الجنس/ العنف؛ أي ما كان الدين سابقا يراقبه.

أكان المرء واعيا بذلك أم لا، فإن هناك أزمة دينية تجتاح مجموع أوروبا حالياً في نظر طود. فالتركيز السلبي لعشر السنوات الأخيرة على الإسلام في الغرب عموماً من طرف النخبة السياسية والثقافية لا يمكن فهمه حتى ولو استحضرنا تجربة سابقة عليها ـ في فرنسا بالخصوص، أي حركات ضد العرب في ثمانينيات القرن السابق، حتى ولو كانت هذه الحركات قد قيدت من طرف أحزاب يمينية لاستقطاب الطبقات الشعبية في عز أزمة اقتصادية واستفحال العطالة والحضور القوي للعامل العربي. ما يميز الحملات المعادية للإسلام الحالية هي أنها لم تعد حكراً على جزء كبير من الطبقات الشعبية، بل أصبحت نقطة اهتمام مجموعة من المفكرين والصحافيين سواء أكانوا من الصفوة السياسية والإقتصادية أم «النخبة الشعبية». ولم يعد هذا الهجوم محصوراً على بلد غربي بعينه، بل تعداه ليشمل هذه البلدان كلها تقريبا. والواقع أن أطروحة صدام الحضارات هي تنظير إمبريالي لموازين القوى وتأكيدٌ لتفوق أميركا والغرب عموما على باقي الأمم وبالخصوص ضد العالم الإسلامي والصين. يتعلق الأمر إذن، حسب طود، بنوع جديد من النرجسية الثقافية الغربية وهي تعبير واضح إلى حدود بعيدة عن الفراغ الروحي للغرب. إضافة إلى هذا فإن هناك نوعاً من التصعيد النفسي للغرب حاليا، الذي يرفض مواجهة أزماته على اختلاف أنواعها، مشيرا بالأصابع إلى أزمات العالم الإسلامي الناتجة من مروره بمرحلة انتقالية إذ أصبحت الأمية شبه عامة فيه وأصبح غياب أي توجيه أيديولوجي وديني واضحاً، يُنتج بدوره القلق والبلبلة الاجتماعية، والعنف في صفوفه. أكثر من هذا فالإسلام بوصفه ديناً، في رأي طود، يعرف هو بدوره أزمة، لأن الاعتقاد فيه يتدهور رويدا رويدا بطريقة غير عيانية، وما تكثيف الممارسة الدينية في بعض الدول المسلمة

إلا عربوناً على نجاعة مفعول تأثير الحداثة، التي تبدأ بمثل هذه الدوخة الدينية لتنتهي بتحجيم هذا الأخير إلى حدوده الطبيعية كديكور ثقافي باستطاعته تقديم بعض الخدمات الإجتماعية المعينة والمحدودة. وإذا كان الكثير من المسلمين يهابون العلمانية، بل لم يكونوا يعيرون لها اهتماماً يذكر في ربع القرن الماضي، لأنها كانت منشغلة بالمسيحية، فإنهم قد وجدوا أنفسهم، بعدما انتصرت اللائيكية، وجها لوجه أمام هذه الأخيرة. من هذا المنطلق، فإن الإسلام بوصفه ديناً هو كبش الفداء الذي تقدمه اللائيكية أو كما يقول طود: «في أوروبا بداية الألفية الثالثة، يصبح (أي الإسلام) أضحية لحالتنا الميتافيزيقية المزرية، لصعوبة عيشنا دون إله مع تأكيدنا أن حداثتنا هي الحداثة الوحيدة الممكنة والصالحة». إن العداوة التي يواجهها الإسلام من طرف الغرب، كما يؤكد ذلك طود، هي تعبير واضح عن الكساد الروحي والأيديولوجي للغرب وهي تصعيد لجملة من النقائص التي يعيشها على دين مغاير للدين الذي راج فيه لمدة قرون طويلة، وكساد للعلمانية.

5. العلمانية ممارسةً سياسيةً وسلوكاً فردياً في الواقع الاجتماعي الغربي.

تعتبر التجربة العلمانية الغربية، والأوروبية بالخصوص، نموذج المدافعين عن المنظومة العلمانية في العالم العربي. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن الأسس التي بنى عليها «العلماني» العربي هي في العمق أكاديمية أساسا. لم تحتك الغالبية العظمى من «المدافعين» المسلمين عن العلمانية بالواقع الغربي الفعلي والمُعاش اليومي للإنسان الغربي العادي، لتتيقن من الأفكار التي تشبعت بها ومدى مطابقتها الواقعَ الذي أُنتجت فيه. يعني غابت الأبحاث الأنثروبولوجية والإثنولوجية الجادة كلها لدراسة هذه القضية من الجانب العربي في الغرب. وهذا أمر جد مهم، قبل أخذ موقف إيجابي أو سلبي من أفكار، قد تكون نبيلة على المستوى المثالي، لكن تطبيقها في الواقع، لا يفشي بأنها متجذرة في الغرب بالطريقة التي يتوهمها «جنود العلمانية» في العالم الإسلامي.

لن أعود إلى تاريخ صراع الأفكار بين «العلمانية/العقل» و«الكنيسة/الدين»، ما يهمني في هذا المقام هو تقديم بعض النماذج الحية من الواقع الفعلي للغرب فيما يخص تطبيقات العلمانية.

أ. الواقع الفعلي لتطبيقات العلمانية في الغرب

- «إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله» هو الشعار العام الذي يبتغي التفريق بين الممارسة السياسية والممارسة الدينية. على المستوى الفكري القح، هو مبدأ نبيل جداً، لكنّ هناك شروخاً واضحة على مستوى التطبيق في الواقع. باستثناء النموذج الفرنسي، الذي قد نلمس فيه هذا الأمر

نسبياً، فلا أرى لحد الساعة أي بلد غربي يطبق هذا الأمر. لا أتحدث عن الولايات المتحدة الأميركية، لأن „God bless America” هو المؤسس لدستور هذا البلد. هناك أمثلة لا حصر لها يمكن تقديمها في هذا الإطار وسأكتفي بأهمها في نظري:

- هناك بلدان أوروبية لحد كتابة هذه السطور في إطار مناقشة التفريق بين السلطة الدينة والسطة السياسية، كإمارة اللكتنشطاين مثلا.

- كل المملكات والإمارات الأوروبية مؤسسة بدهياً على «انتمائها المسيحي» الواضح، بل لها قساوسة القصور وكنائس معينة لصلاة يوم الأحد أو أيام الأعياد.

- في كل الدول الأوروبية هناك أحزاب سياسية تمثل القيم المسيحية وتدافع عنها في برامج انتخاباتها. وهذه الأحزاب هي التي تحاول إدخال «الله» في «الدستور الأوروبي» بكل الوسائل.

- تخصص الكثير من البلديات الأوروبية، وخاصة في العالم الجرماني، نصيباً من ميزانيتها السنوية لترميم كنائس وأديرة تعبد، من غير حرج ولا مناقشات مبدئية.

- تمنح الكثير من الحكومات الغربية مبالغ مالية جد مهمة، سنوياً، لمنظمات إحسانية اجتماعية دينية لمزاولة أنشطتها الخيرية داخل بلدانها وخارجها. والمنظمة الخيرية الأكثر استفادة من هذا هي «الكاريطاس Caritas»، النشيطة في إفريقيا وأسيا وأمريكا الجنوبية. طبعا هناك في كل أنشطتها، سراً أو علناً، نفحة تبشيرية دينية.

- عند إنهاء بناء الكثير من المنشآت العمومية: مدارس، مسارح، مستشفيات إلخ. يبارك القساوسة هذه المنشآت في الكثير من الدول الأوروبية، في حفلات افتتاح عمومية وعلنية، جنباً إلى جنب مع الساسة والمنتخبين.

- يبدأ الموسم الدراسي وينتهي في الكثير من الدول الأوروبية بقداس ديني وحضور الصليب في أقسام الدرس، لا يمثل أي مشكلة لأي أحد.

- تنقل صلوات الأحد أو الأعياد الدينية المهمة (عيد ميلاد المسيح، الفَصح مثلا) على شاشات التلفزات العمومية، الممولة من طرف الدول.

- استمرار تعليم الدين (ونعني المسيحي) في المدارس العمومية في الكثير من الدول الأوروبية.

- تعميد أغلبية الأوروبيين أبناءهم بعد ولادتهم في كنائس، على الرغم من أنهم يدعون بأنهم

«ملاحدة» أو من غير أي توجه ديني. وعند السؤال لماذا يتم تعميد الأبناء، يكون الجوابه شبه البدهي: «استجابة للتقليد وحسب».

- البرنامج السنوي للعطل الرسمية في الدول «العلمانية» في الغرب مليء بالعطل الدينية.

- المسيحيون الأوروبيون، الذين يعترفون بروما وكنيستها، يدفعون ضرائب سنوية للكنيسة مباشرة، حسب ما يربحونه، وتُخصم هذه الضرائب من الضرائب التي تُدفع للدولة. بعبارة أخرى، تدفع الدولة بطريقة غير مباشرة ضرائب للكنيسة إلى حد الآن.

- ما تزال أجراس الكنائس تدق يومياً ولمرات عديدة في قرى أوروبا ومدنها، كما دقت في العصور الوسطى وأزمنة القياصرة والملوك قبل الثورات الفكرية والسياسية ابتدء من عصر الأنوار.

- يصادف المرء وهو يتجول في الكثير من أزقة المدن الأوروبية وأريافها الصليب في المجال العمومي أو في الحدائق الخاصة للمواطنين.

ماذا يمكن أن نستنتجه من هذه الأمثلة الحية؟ بأي معنى يمكن الحديث عن العلمانية وعن الدين في الغرب؟ أتخلص الغرب كليا من موروثه الديني كما نتوهم؟ ألا تستغل السياسة الدين، ويستغل هذا الأخير الأولى؟ أين نحن من مبدأ التفريق بين الدولة والكنيسة في الغرب؟ أتُعتبر كنيسة روما ديناً أو دولة؟

ما يمكن تأكيده بدهيةً لا نقاش فيها هو أن الدين لم يفارق العلمانية، ولم تفارق العلمانية الدين في الغرب، بل يمشيان يداً في يد في المجال العمومي الغربي كشقيق وشقيقته، يتبادلان المساعدات والخدمات ويقفان معا أمام كل المخاطر التي تعترضهما. فكم مرة مثلاً دافع الدين في الغرب عن مواقف علمانيين أساؤوا عمدا للإسلام والمسلمين (كاريكاتورات وأفلام وكتب إلخ) باسم حرية التعبير، وكم مرة دافعت العلمانية عن مواقف رجال دين هاجموا الإسلام مباشرة، بما في ذلك هجوم بابا الفاتيكان السابق (بينيدكت 16).

ب. العلمانية سلوكاً اجتماعياً نفسياً في الغرب.

ما تحقق بالتأكيد وأصبح بدهية واضحة عند الإنسان الغربي العادي هو القضاء النهائي على الإكراه الديني. كل إنسان، بغض النظر عن مستوى تكوينه وانتمائه الطبقي، يسلك طبقاً لاختياراته الشخصية وقناعاته، حتى وإن كان تربى في وسط عائلي متدين أو علماني. فكم من إنسان تلقى تربية دينية وأخذ

موقفا من دينه عندما أصبح راشداً، وكم من آخر تربى تربية «علمانية» وأصبح متديناً فيما بعد.

ما حدث بالتأكيد في الغرب هو أن الدين فقد هالته القدسية عند الإنسان العادي وأصبح من الممكن الحديث عنه من غير إكراهات ولا مراقبة ولا حساب ولا عقاب أو خوف من المتابعة تحت ذريعة الهرطقة والإساءة للعقيدة. لا أحد يحاكم أو يلقى القبض عليه لتشكيكه بالدين أو الجهر بعدم وجود الله أو إظهار إلحاده علانية أو التصريح بعدم إيمانه بالتثليث وكل المنظومة الدينية المسيحية. وصل السلوك العقائدي العادي/الشعبي إلى مرحلة يقرر فيها الشخص/الفرد مصيره بمصيره بوعي تام من غير إملاءات أسرية واجتماعية، بل انطلاقا من قناعاته الذاتية وميوله في الحياة. وبهذا فإن الوعي بتقرير المصير النهائي للإنسان، يعني بعد الموت، لم يعد مؤسساتياً لا دينياً ولا سياسياً، بل فردياً خالصاً. ومعنى هذا أن حرية المعتقد قد تحققت بالفعل في الغرب.

ما وصلت إليه أوروبا «العلمانية» بالتأكيد هو فهمها أن الدين المسيحي، الذي أسس الوعي واللاوعي الغربي طيلة قرون، ليس إلا ديناً من بين الأديان، ليس هو الأفضل أو الأسوء، بل يعيش – ولربما يتعايش- مع مجموعة من الأديان الأخرى في رقعة جغرافية واحدة. ويعني هذا واقعياً، أن «امتلاك الحقيقة النهائية» لم يعد حكراً على دين دون سواه، بل أتيحت الفرصة ليعبر كل معتقد عن حقيقته، وبفعل منطق المقارنة بين الأديان، استطاع الإنسان العادي في الغرب أن يصل إلى وعي مبدأ تعدد الحقائق الإيمانية.

ج. حضور الدين على الرغم من «العلمانية»

هناك الكثير من العلماء الغربيين ممن اهتموا بالدين وأعطوه حقه في الدراسة، إيماناً منهم أن البعد الروحي هو ركيزة أساسية في حياة الإنسان، وأن التدين مرتبط بطبيعة الإنسان كإنسان، بل يُعتبر حاجة نفسية للفرد. ولا يمُثل هذا الاتجاه أتباع الديانة المسيحية وحدهم، بل أيضا الكثير من علماء النفس والاجتماع والفكر والفلسفة. ومن بين أهم مفكر في هذا الإطار، نجد المحلل النفساني وعالم الاجتماع الألماني إيريك فروم. فقد جُمِعَت دراساته حول الدين في المجلد السادس من أعماله الكاملة، الصادر عام 1989 بمدبنة ميونيخ الألمانية، ابتداء بأول نص له في هذا الميدان سنة 1927 ونهاية بآخر نص سنة 1976، أي بمجموع 10 دراسات دام إنجازها ما يناهز النصف قرن. وهي كلها دراسات منهجية لموقف التحليل النفسي من المعتقدات الدينية، خرجت عن مألوف هذا التخصص العلم-إنساني، المعروف عموماً برفضه الدينَ والمعتقدات؛ لأنها في نظر الكثير من علمائه «وَهْم» أصاب الإنسان ويصيبه. ففرويد (1856-1939) يرى أن ضعف الإنسان في

مواجهة قوى الطبيعة الخارجية والقوى الغريزية داخله، يعمل للتغلب عليها باستخدام «العواطف المضادة» وهو ما يؤدي إلى الوهم. كما يعتبر الدين «عصاباً جماعياً قائماً على رغبات الإنسان». أما يونغ (1875-1961) فإنه يعتبر الدين حقيقة سيكولوجية وهو عنده «الخضوع لقدرات أعلى من أنفسنا، فهو يستولي على الذات البشرية التي هي بالأحرى ضحيته دائمًا وليست خالقته».

لكن فروم يرى أنهما لم يختلفا في نظرتهما للدين من حيث المضمون: يقر فرويد بالدين من حيث الجوهر الأخلاقي ويرفض السمات التأليهية الفائقة للطبيعة. أما يونغ فإن له موقفاً استسلامياً للقوة العليا. في حين تعامل فروم مع الموضوع تعاملاً مغايراً تماماً، فعلى الرغم من أنه أخذ موقفاً واضحا من الدين، وبالخصوص الدين اليهودي حيث نشأ وترعرع، فإنه لا يُنكر أهميته القصوى بالنسبة لنفسية البشر. كما أنه اختلف مع فرويد ويونغ في تعريف الدين مشيرا إلى أنه: «أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة معينة، ويعطي للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعًا للعبادة». ويؤكد أنه يدرس الدين بوصفه ظاهرة إنسانية شاملة ويميز نوعين من الدين:

- **الدين التسلطي** الذي يطالب بالاستسلام لقوة متعالية وبطاعتها العمياء والابتعاد عن العصيان. يضطر الإنسان في هذا النوع من الدين إلى بناء صورة وهمية عن كائن متعال، تلبي حاجاته ويتمسك بها إلى أن يعتقد بأنها حقيقة قادرة على تقديم أجوبة عن كل تساؤلاته. وهذا ما يجعل علاقاته بهذا الكائن المتعالي تتحول إلى علاقة ذات طابع خاضع مازوخي: «إذ يصبح الإنسان عديم الثقة في إخوانه البشر وفي نفسه ومن غير تجربة لحبه وقوة عقله الذاتيين». ويدخل الدين التسلطي العلماني في هذا النوع من الدين، حيث يصبح الزعيم، القائد، أبا للشعب وموضوعًا للتقديس الواعي أو غير الواعي. ومن تم تصبح حياة الإنسان تافهة وفارغة من كل المضامين.

- **الدين الإنساني** ويقصد فروم أدياناً مثل البوذية، فبوذا مثلا أدرك حقيقة الوجود الإنساني وتحدث باسم العقل وليس باسم قوة فائقة على الطبيعة. من هنا يكون هدف الإنسان في مثل هذا الدين هو تحقيق أكبر قدرة من القوة لا العجز، الذات لا الطاعة.

يؤكِّد فروم أنّ ما يهدد الدين ليس هو العلم، بقدر ما هي الممارسات السّائدة في الحياة اليومية. فلم تكن المواقف المناهضة للدين في ظاهرها ضدّ الدين في حد ذاته، بل ضد المؤسسات الدينية، التي كانت تدعي امتلاكها الحقيقةَ المطلقة وميلها إلى تقديس مؤسساتها، مسببة في تعطيل العقل وتحريم التفكير النقدي الحرّ. وكبت التفكير النقدي من شأنه إيقاف القدرات العقلية في مجالات أخرى.

ينتقد فروم علم النفس الأكاديمى الذى جعل منه أصحابه علماً يعالج كل شيء باستثناء مشكلات الروح، بزعمهم أن الشعور ومعرفة الخير والشر هي تصورات ميتافيزيقية، ليست من مسؤولية علم النفس. ويستخدم فروم مصطلح «روح Seele» لا «نفس Psyche» أو «عقل Geist»، لأنه مصطلح يتضمن في نظره القوى الإنسانية العليا: الحب والعقل والقيم. وهو المصطلح الذي يلتقي حوله الفيلسوف ورجل الدين وعالم النفس.

يرجع فروم إلى كتابه «الإنسان لنفسه» ليصف مشكلة الإنسان المعاصر، مؤكداً بأن ظهور العقل، وملكة التخيل، والوعى بالذات قادت الإنسان إلى ثنائية عويصة: يملك العقل الذى يساعده على إدراك حقيقة عجزه ومحدويته ويعي نهايته المحتومة: الموت. ويملك جسداً يدفعه إلى إرادة الحياة والبحث الدائم على إشباع غرائزه الحيوية (أكل، شرب، جنس). وهذه الثنائية بالضبط هي التي تدفع الإنسان إلى البحث المستمر عن حلول جديدة إلى ما لا نهاية.

يحلل فروم في كتابه هذا الموقف الدينى فى المجتمع الغربي المعاصر، موضحاً أن هناك رجوعاً إلى أشكال بدائية للدين ويعتبر بعض الظواهر الموجودة في هذا المجتمع أمراضاً عُصَابِية، مُضمرة في أشكال من الدين البدائى مثل: عبادة الأسلاف والطوطمية والفتشية والطقوسية وعبادة الطهارة وغيرها. فالتثبيت العصابى ليس سوى شكل من أشكال عبادة السلف، والحب الأعمى للدولة أو فرد منها هي شكل من الطوطمية المعاصرة. وبعض الأنواع من العصاب القهري يكون فيها الاغتسال القهرى تعبيراً عن شعور عميق بالذنب والحاجة إلى الكفارة. لكن فروم يؤكد أن هناك فرقاً بين الموقف الدينى والموقف العصابي، فالعصابى إنسان معزول ووحيد، بينما الدين يسمح لأكبر عدد من الناس المشاركة فيه، وهذا ما يعطي الفرد الشعور بالانتماء والقوة والأهمية.

يعتقد فروم أن هناك نقط التقاء بين الدين ونموذج التحليل النفسي الذي طوره، رافضاً رفضاً قاطعاً الموقف الفرويدي المعادي للدين، لأن فروم يعتبر هذا الأخير من الحاجات الأساسية في حياة الإنسان، على الرغم من أنه يميز بطريقة دقيقة الدين من التَّدَيُن. فالأول قد يكون خطيرا على الإنسان، وبالخصوص إذا كان سلطوياً، أما الثاني فإنه في عرفه مرتبط بالبعد الروحي للإنسان ولا يقتصر على دين بعينه وليس من الضروري أن يمارس في دين محدد. ما يعيبه فروم على اليهودية والمسيحية هو اعتقاده في كون هذين الدينين قد ابتعدا كثيرا عن المُثل التي يدعوان لها، بل يقاومانها في الكثير من المواضع وفي مختلف الحقب التاريخية. وفي هذا الإطار يجب فهم أخذه موقفاً من دينه الأصلي (اليهودية) بل تخلصه منه.

إن التدين الإيجابي قادر في نظر فروم على تحقيق حاجات إنسانية لم تستطع المؤسسات الدينية تحقيقها. فالتدين الذي يساعد مُمَارِسَه على تحقيق الانتماء (إلى الأفراد والمؤسسات الاجتماعية بديلاً نفسياً للعلاقة بالطبيعة) والتجاوز (أن يتخطى حدوده الحيوانية إلى حالة الخلق والإبداع) والتجذّر (الحاجة إلى عائلة ومقر عيش) والهوية (الحاجة إلى تأسيس هوية خاصة به: «أنا.. أنا» ولست» ذاك الذي ترغب أن أكونه») والإطار المرجعي (يعني تكامل الحاجات السابقة لتشكل إطارا مرجعيا للتوجه نحو الكون الذي يعيش فيه). وإذا حققت هذه الحاجات للإنسان، فإنه لا يكون في تناقض ولا في عداوة مع التحليل النفسي، طالما أن الهدف المشترك يكون واحدا وهو مساعدة الإنسان ليعيش في توازن داخلي وخارجي، وينسج علاقات اجتماعية لا تكون قائمة على السيطرة أو الخوف، والتضامن والتكافل ضد «جبروت» القدر والطبيعة والمحبة المتبادلة والسعادة المشتركة والوعي بالثنائيات التي تتحكم في وجودنا وعدم كبت الشعور المُمزق الذي ينتج منها، بل مواجهته بتحكيم العقل وعيشها من غير ترك طرف من هذه الثنائيات يتغلب على الطرف الآخر إلخ.

قد يبدو دفاع فروم عن أطروحاته في مختلف هذه الدراسات حول الدين، دفاعاً طوباوياً، يُنَظِّرُ لمدينة فاضلة؛ لكنه في واقع الأمر قابل للتحقيق والممارسة في الواقع الفعلي، شريطة أن تحدث تلك الثورة المنتظرة بوعي الإنسان بأن مصيره في الحياة لن يكون شيئا آخر من غير الحياة ذاتها، ولهذا السبب من الضروري أن يعيشها بكامل وعيه ورغبته في المحافظة، ليس فقط على كرامته فيها، بل وأيضا على كرامة الآخرين. وهذا هو عمق أي دين يحترم نفسه وكل تحليل نفسي لا يحتقر التدين في الإنسان.

6. نتائج ما «قبل» «ما بعد العلمانية» على العالم المسلم

يسبح العالم المسلم بكامله في بحر أفكار لا حصر لها تُغمِّسه يومياً في تناقضات أصبح من العسير تجاوزها لتتضح الرؤية ويستقيم الطريق. ومرد هذا في اعتقادنا إلى أننا عاجزون على القيام بنوع من تركيب الأفكار وفحصها بالتأمل العميق بإعمال العقل النظري وليس العقل العملي البراغماتي، الذي نستعمله بلا هوادة مُتوهمين أنه يقودنا إلى رؤية الواقع بموضوعية وحياد كاف من أجل الفعل فيه بأخذ مسافة إبستمولوجية ضرورية وليس اختيار الإبحار في محيطات الأفكار الرائجة والأطروحات المستهلكة.

لم نكترث في تفكيرنا في الحداثة الغربية بأصولها الفكرية الحقيقية، بل لم نتجاوز لحظة الانبهار

واعتبارها العصا السحرية التي يمكنها إنقاذ الأمة من كل أمراضها، بل لم نع البتة أن الحداثة في صيغتها الحالية قادتنا أفراداً وجماعات إلى اختزالها في مكون وحيد، وهو أخطر مكوناتها، ألا وهو جانبها التقني. هذا الجانب بالضبط هو المشكل الحقيقي للحداثة، حتى في أوطانها الأصلية[1]، لأنه يقود إلى منطق مناقض تماما لعقل الحداثة الفكرية، التي كان هدفها الأول والأخير تنمية الإنسان وليس آلات تحكم سيطرتها على هذا الأخير، موهمة إياه بأنها تسهم في حريته، في الوقت الذي تُقَيِّده يومياً بقيود استهلاك وخلق إنسان جديد يحمل في ثنايا وجوده كل المتناقضات. لم يكن العالم الإسلامي مهيئاً بما فيه الكفاية لا فكرياً ولا روحياً لاستقبال الحداثة، لأنها أُقْحِمَت في العالم العربي المسلم وهو في عز استعماره من طرف الدول الغربية، وهو نائم في سبات عميق في جهله وفقره المادي والمعنوي[2].

ما حصل في العالم المسلم في محاولة الترويج للعلمانية الغربية هو تشويه فهم هذا المصطلح، تماما كما وقع في فهم مصطلحات غربية أخرى كمفهوم الفردانية بكل خصوصياته الفلسفية والميتافيزيقية، بما في ذلك الحرية الشخصية. فقد انفجر هذا المفهوم في الذات المسلمة وشتتها تشتيتاً، إذ إنها أصبحت نرجسية فردية وجماعية وأفرزت لامبالاة عامة اتجاه الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بل أصبحت المصلحة العامة غريبة في مجتمع لا يبحث أفراده إلا عن مصالحهم النرجسية الحضيضية ولو على حساب كرامتهم الإنسانية الأنطلوجية. أصبحت المحرمات مُحللة وأصبح قتل الغير من أجل إشباع النرجسية الذاتية معمولاً به، حتى ولو تعلق الأمر بالأم أو الأب أو الزوجة والأطفال. هذا النوع من الجرائم الجديدة، هي تعبير واضح على أن النرجسية هي التي أُنْتِجَت في لاوعي الفرد العربي المسلم وليس الفردانية، كمبدأ وجودي يضمن حق الاختلاف عن الآخرين ويُظهِر وعي الفرد، ليس بحقوقه فقط، بل قبل كل شيء بواجباته تجاه ذاته وتجاه الآخرين. والنتيجة هي رفع كل كرامة الجسد، الذي أصبح سلعة معروضة في المزاد العلني ومُستباحاً للعيون المكبوتة كلها. فالجسد المسلم أصبح في ملك الشركات العالمية الكبرى المتخصصة في إنتاج مواد تجميل ولباس وترويجهما، مُوهمة الإنسان المسلم، رجلاً كان أو امرأة، بأن أهم شيء في الحياة هي بيع الواجهة بكل السبل؛ مُقحمة اللاوعي الإسلامي في تناقضات جسد-نفسية لا حصر لها: تبرج مُصاحب للجلباب والحجاب، وبيع اللحم البشري بأبخس الأثمنة من أجل «ليلة حارة» أو «متعة عابرة»، وكأن الإنسان المسلم

[1]- من بين أبرز الفلاسفة الغربيين المشهورين، ممن انتقدوا هذا التوجه التقني في الحداثة الغربية هناك مارتين هيدغر في كثير من نصوصه.
[2]- انظر في هذا الإطار مؤلفات الفيلسوف المغربي محمد سبيلا حول كيفية «تسلل» الحداثة إلى المجتمعات المسلمة ونتائج هذا التسلل.

ينتقم من فقره وحرمانه وجهله وقمع لجسده.

في بحر توهمنا بأننا فهمنا «العلمانية الغربية» وانجرافنا مع آخر صيحة للغرب في هذا الاتجاه، والمتمثلة في تقديم «وهم جديد»: «ما بعد العلمانية»، وجدنا أنفسنا مرة أخرى أمام رفض للدين جملة وتفصيلاً أو أمام فهم الدين بطريقة «مَرَضية». فقد أصبح الإسلام أداة قهر وسلاح سياسي في أيدي متطرفين، وبخاصة عند الكثير من الفرق السنية. أصبحت هذه الحركات الدينية-السياسية أوكار طيور ضالة، أنهكتها متناقضات المجتمع الإسلامي بعامة، والعربي بخاصة، وتحاول شراء خلاصها بالتضحية بالجسد المستباح، على أمل أن يكون قربانا يكفر عن السيئات التي اقترفت في حقه كلها. إذا كانت عهارة الجسد المرتبطة بذاك الفهم المقلوب للحداثة تبحث عن إشباع كيفما كان نوعه، فإن عهارة الجسد المرتبطة بالدين المتطرف هي بحث عن الإشباع نفسه، لكن بطرق مختلفة. لم يعد للجسد أية قيمة أخرى في نظر المتطرف، من غير إحراقه وتعذيبه وتشتيته في معارك «جهادية»، تضمن له - في وهمه- الجنة التي حُرم منها في هذه الدنيا.

تقود هذه العوامل كلها وغيرها كثير إلى فقدان الهوية وزعزعة الشعور بالانتماء إلى وسط اجتماعي يشبه في نظر الكثيرين بركة أخلاقية قدرة، اجتمعت فيها ميكروبات الحداثة والدين المتطرف، لتُفرز اللامبالاة تجاه هذا المجتمع الذي ينبذ فيه المجتمع الفرد، وهذا الأخير المجتمع ويعزز النرجسية الذاتية بالنتائج السلبية لهذه الأخيرة على الأفراد والمجتمع.

خلاصة

البديل الحقيقي في نظرنا هو إيجاد طريق ثالث، لا يروم إلى التوفيق بين الحداثة كما نعيشها اليوم والتطرف الديني؛ لأنهما قطبان متناقضان ومتنافران، كلما حاول التطرف الديني محاربة هذا النوع من الحداثة، تقوّت هذه الأخيرة وأفرزت آلاف ردود الفعل وطورت ميكانيزمات دفاع لا تخطر على البال. وكلما حاولت هذه الحداثة القضاء على التطرف الديني بوصفه هدفاً أسمى أو تحجيمه كحد أدنى، كلما انبهرت في صلابة مقاومته وعناده، حتى وإن كان المنتمون له لا يمثلون إلا نسبة قليلة جداً من عموم المسلمين. الطريق الثالث هو مسؤولية فئتين متكاملتين، قد يكون خلاص الأمة رهيناً باستعدادها للتضحية من أجل هذه الأمة. الفئة الأولى مُمثلة في المفكرين الأحرار، الذين استوعبوا مقومات الحداثة الفكرية والفلسفية والأيديولوجية، والذين بإمكانهم أخذ مسافة إبستملوجية منها لفحصها وعدم الوقوف في حدود «طُرق الحطب» التي تفرضها، بل تتبع المسارب الضيقة لغاباتها الكثيفة المعقدة. كل «داعية حداثي» لم يفقه العمق الفكري للحداثة،

لا يختلف البتة عن أي «داعية ديني»، لم يفقه من دينه إلا القشور. أما الفئة الثانية فهي فئة «رجال الدين» العارفين بدينهم والمستعدين لأخذ موقف مما وُرث ومما هو مفروض إلى حد الساعة على عامة المسلمين من أيديولوجيات سياسية في ثوب ديني، وبالخصوص «إسلام النفط» السعودي والخليجي. ما تحتاجه الأمة المسلمة حاليا هم فقهاء ينغمسون في سبر أغوار فلسفة الحياة في الإسلام وحب هذه الفلسفة كينونة غائبة في الإسلام الشعبي، ما يجب التركيز عليه في هذا الطريق الثالث هو التخلص النهائي من أشباه المفكرين في الحداثة وأشباه الفقهاء في الدين، وبخاصة أولئك الذين يضعون أقلامهم وفكرهم رهن إشارة «أمراء المؤمنين». ما نحتاج إليه هم مفكرون لا يعتبرون ما يتقاضونه من أجر على فكرهم علاوة من «أصحاب القرار»، بل حقا طبيعيا لما يقدمونه للمجتمعات العربية الإسلامية من خدمات من أجل توفير أسس فلسفة الحياة في الإسلام، وليس فلسفة الموت والتدمير. إن تكامل عمل هاتين الفئتين من المفكرين ضروري وحاسم لتثبيت أسس الطريق الثالث هذا، لكي نفهم بأن «العلمانية» الغربية مثال في الثقافة الغربية، لم يتحقق بعد كاملاً، وهو مثال لا يصلح بالضرورة لكل الثقافات والجغرافيات، وليس من حقنا بوصفنا مسلمين الترويج له، لأننا نسقط في فخ الترويج للإمبريالية، بل علينا أن نجتهد في فكرنا وديننا لنجد طريقاً ثالثاً أصيلاً، نفهم فيه أن «التدين» هو حق من الحقوق المشروعة للإنسان، بما أنه حاجة نفسية وروحية واجتماعية للبشر. كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لم تبارح «العلمانية» مكانها النظري في الواقع الغربي، بل لم تتحقق إلا جزئياً في بعض الدول، وإذا كان واقع الأمر هكذا، فبأية شرعية يتحدث المرء عن «مابعد العلمانية»، اللّهم إذا كان هذا يعني نهايتها بوصفها منظومة فكرية لا يمكن أن تتحقق في الواقع، لأسباب لا حصر لها.

إحالات مرجعية

محمد الحبيب المرزوقي:

- شروط نهضة العرب والمسلمين دار الفكر، 2001.

- وحدة الفكرين الديني والفلسفي دار الفكر 2001.

عبدالله السيد ولد أباه:

-الدين والهوية – بيروت 2010.

-الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير بيروت 2012.

- الإسلام والمجتمع المفتوح (ترجمة) بيروت 2012.

عبد الله العروي: مفهوم الحرية، بيروت، دار الفارابي، 1981.

محمد بوهلال: جدل في السياسة والدين والمعرفة، بيروت 2011.

صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، بيروت 2012.

حسن حنفي:

- مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991.

- من العقيدة إلى الثورة، 1988.

محمد سبيلا:

3. في تحولات المجتمع المغربي، 2011.

2. الحداثة وما بعد الحداثة، 2000.

1. المغرب في مواجهة الحداثـة، منشورات الزمن، الرباط، 1999.

محمد شحرور:

- الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية 2013

- دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع 1994

جورج طرابيشي:

- العقل المستقيل في الإسلام: نقد نقد العقل العربي (ج4)، 2004

- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، 1991

محمد عابد الجابري:

- «مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب» (1995)

- «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (1996)

علي عبد الرزاق – الطاهر بن عاشور- محمد الخضر حسين: - حوار وردود حول الاسلام وأصول الحكم، بيروت 2011.

إدريس هاني:

- أخلاقنا: في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009.

- الإسلام والحداثة؛ إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب،، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

بعض المراجع الأجنبية:

أرتور شوبنهاور: نقد الفلسفة الكانطية، بيروت 2013.

إيريك فروم: حب الحياة، بيروت 2015.

هانس كوكلر: تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين، بيروت 2013.

يوسف سايفرت: البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، بيروت 2015.

يورغن هابرماس / جوزيف راتسنغر (البابا بندكتس VIX): جدلية العلمنة.. العقل والدين، بيروت 2013.

راينر فونك: الأنا والنحن.. التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، بيروت 2016.

هل دخل العالم مرحلة ما بعد العلمانيّة

التعددية تفترض نفسها غرباً

سيزار ميرليني Cesare Merlini[*]

أدت عودة الدين في العقود الأخيرة إلى مسرح السياسة العالمية ومن ثم التحوّلات التي حصلت في عالم الأديان إلى الحديث عن مصير العلمانية وانتقال العالم إلى مرحلة ما بعد العلمانية. إذ بدأت تتضح معالم التغيّرات في النظام العالمي الذي ساد منذ معاهدة وستفاليا، وأضحى العالم اليوم أمام سيناريوهين الأول يفترض انهيار النظام العالمي والدخول في حالة من الفوضى والنزاعات، وسيناريو آخر يتمثل ببقاء النظام الحالي متماسكاً.

يبيّن الكاتب الإيطالي سيزار ميرليني في مقالته هذه أن السيناريو الثاني هو الأكثر احتمالاً وأن الطروحات التي لا تؤمن بالتعددية لا مستقبل لها.

المحرر

تميّز العقدان المنصرمان بعودة الدين أو انبعاثه على المسرح العالمي. فقد صار تأثير مسيحيي الولايات المتحدة في الفضاء السياسي قوياً وملحوظاً وحاسماً أحياناً. وازداد عدد النساء المسلمات اللاتي يرتدين الحجاب للتعبير عن هويتهن في بلدانهن الأم أو في البلدان التي تستضيفهن. وإسرائيل آخذة في التحوّل إلى دولة يهودية. وبما أن قراءة هذا النوع من الظواهر يغري باستشراف

---

*ـ رئيس مجلس أمناء المعهد الإيطالي للعلاقات الخارجية ـ روما.

*ـ يمكن نسبة مصطلح "بعد العلماني" للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، المحلل المعروف للعلاقة التبادلية بين عودة الدين ومصير العلمانية، السؤال الأساسي تثيره هذه العبارة هو: هل "عصر العلمنة" الذي ناقشه الفيلسوف البريطاني شارلز تايلور في كتاب A secular Age الذي صدر عام 2007 عن جامعة كامبرج، وصل إلى نهايته؟

ـ العنوان الأصلي للمقالة: A post-secular World

ـ المصدر:

www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016 /06 /04_international_relations_merlini.pdf

ـ ترجمة ط. عسيلي.

النتائج المستقبلية، برزت صورة عالَم يتحول إلى بعد العلمانية، في عين تحوله إلى بعد غربي[1]. وقد ربط عدد من المؤلفين النشاط المتزايد للأديان الخاصة أو المنظمات الكنسية، بنشأة التطرّف الديني وما يتصل به من محاولات لفرض قراءة انتقائية للكتب المقدّسة الأساسية حول إدارة الشأن العام[2]. يبدو هذان التطوران متزامنين في الظاهر، لكن بعد التدقيق نكتشف أنهما يتمايزان غالباً ويتناقضان أحياناً، ولو من منظور الأديان التوحيدية الثلاثة على الأقل.

تحوّل المسيحية

تخضع المسيحية لتحولات عميقة، فالكناس الأوروبية، الكاثوليكية والبروتستانتية على حدّ سواء، تقترب على ما يبدو من فترة انحطاط على الرغم من وجود غنى روحي في بعض الدوائر. هناك بالتأكيد، برامج إعلامية ناجحة وجذّابة أحياناً، لكن الممارسات العبادية العادية تشهد إهمالاً متزايداً، فعندما يُسأل المستفتون عن الإيمان يكتشفون أن الإجابات الإيجابية في تناقص مستمر[3]. فقد كانت فضيحة الولع الجنسي بالأطفال، التي أصابت الكنيسة الكاثوليكية على نحو خاص، وما زالت، خطوة انحدارية في مسار تراجعي أصلاً. مازال للفاتيكان بعض التأثير، خاصة في إيطاليا، لكن المفاهيم المسيحية الأصيلة لعدد من الأحزاب الوسطية في غرب أوروبا بهتت إلى حد كبير. أمّا قضايا الكنائس الأرثوذوكسية فقد تختلف لأسباب تخصّها، لكن أدوارها في مصير المسيحية همّشت نسبياً. إضافة إلى أن انكفاء المسيحية الأوروبية التقليدية، يحدّ بشكل حاسم من التبشير الديني في الخارج، وهذا ما يثير أسئلة حول مصير البعثات التبشيرية السابقة. مقابل هذا الانكفاء في السنوات القليلة الأخيرة ظهر المبشِّرون البروتستانت الجدد، والخمسينيون وغيرهم، مما أظهر قدرة مذهلة في الوصول إلى الناس وجمع التبرعات، التي تخصّص للإحياء الديني المسيحي عالمياً. فقد نجح هؤلاء في أميركا اللاتينية، وفي شمال أميركا، خاصة في الولايات المتحدة. وعلى الرغم من النص الواضح في الدستور الأمريكي حول فصل الدين عن الدولة نلحظ تزايداً في التأثير السياسي للمنظمات البروتستانتية الجديدة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، الذي كان في بادئ الأمر محلياً نتيجة تأثير الوعّاظ الشعبيين في شاشات التلفزة، ثم لاحقاً صارعالمياً. وهكذا

---

[1]- يمكن نسبة مصطلح «بعد العلماني» للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، المحلل المعروف للعلاقة التبادلية بين عودة الدين ومصير العلمانية. السؤال الأساسي تثيره هذه العبارة هو: هل «عصر العلمنة» الذي ناقشه الفيلسوف البريطاني شارلز تايلور في كتاب A Secular Age الذي صدر عام 2007 عن جامعة كامبرج؛ وصل إلى نهايته؟

[2]- See، for example، Olivier Roy، Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways (London: C. Hurst & Co.، 2010).

[3]-المعطيات حول الدين متوفرة عن طريق:

Pew Forum on Religion and Public Life، http://pewforum. org/the-pewtempleton-

For Europe in particular،

see for example the series of articles published by the French daily La Croix in 2007 under the title 'Quel avenir pour le Chistianisme?'، available at http://www. la-croix. com.

تتابع المسار خلال العقد الأول من القرن الراهن[1]. ثم انتشرت طريقة التبشير الأميركية في أرجاء العالم، واعدة بالعون الإلهي في الرفاه الدنيوي والصحة، إذ استخدمت وسائل الإعلام على نطاق واسع، والشعارات التجارية والأموال الخاصة. وبعدها أُدخل نموذج الكنيسة الضخمة المنتصرة إلى البرازيل الناهضة، ونيجيريا الفقيرة؛ وهي تزدهر منذ بعض الوقت في كوريا الجنوبية الصناعية. ولكن على الرغم من تصوير بعضهم هذا التحوّل المسيحي في نقل التركيز والتأثير الرئيسي من النصف الشمالي من الكرة الأرضية إلى النصف الجنوبي منها، بعد التغيّرات الديموغرافية الموازية لانحدار الغرب، فإنه لم يكن في الواقع تحولاً نحو الجنوب، بقدر ما كان تحولاً نحو الغرب، أي من أوروبا إلى أميركا[2].

هذه الحركة الناشئة لا تشبه الأصولية المسيحية التي يمكن اقتفاء أثرها في القارة القديمة؛ فقد أعيد إدخال طائفة «اللاَّتائبين" الكاثوليكية التي أسسها الأسقف المحافظ لفبفر Lefebver عام 1970 عقب المجمع الفاتيكاني الثاني إلى الكنيسة على يد كبير الكهنة. في حين أن الذين يعارضون تعليم العلوم التطورية في المدارس، مثلاً، ينتمون عموماً إلى المنظّمات البروتستانتية الجديدة الأميركية. ومن الخطأ تسمية جميع هذه المجموعات أصولية، على الرغم من ميولهم المشتركة والمتكررة للاستشهاد بالكتاب المقدّس من دون مراعاة لترجمة النصوص الدينية وتفسيرها وتاريخها.

يتفاوت تأثير هذه التغيّرات في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. ففي الصراع ضد الإجهاض ووسائل منع الحمل في البلدان النامية تجد المحافظين ومنظمات البروتستانتيين الجدد في الولايات المتحدة متحالفين أحياناً مع المسلمين المتشدّدين ومع الكنيسة الرومانية. في الوقت الذي كان فيه خطابهم الحاد المعادي للإسلام بخاصة بعد أحداث 11 أيلول، موضع اهتمام حتى للرئيس جورج بوش الأب، الذي يعلن عن نفسه بأنه من مسيحيي الولادة الجديدة born-again Christian. ويدعم "المسيحيون الصهاينة» الأميركيون الاستيطان بتمويل كبير في القدس الشرقية والضفة الغربية، الذي يشكّل أكبر عقبة في طريق السلام بالشرق الأوسط. كما يعتقد كثيرون بعودة بني إسرائيل إلى الأرض المقدّسة شرطاً مسبقاً للعودة الثانية للمسيح، لإعادة مملكة يهودا المتّهم بالوشاية بالمسيح – وهو

[1]- لمناقشة كيف أثرت المسيحية الإنجيلية على السياسة الخرجية الأميركي خاصة المتعلقة بأفريقيا انظر:
Asteris Huliaras، 'TheEvangelical Roots of US Africa Policy'، Survival، vol. 50، no. 6، December 2008–January 2009، pp. 161–82.

[2]-أنظر مثلًا:
، Scott M. Thomas، 'A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics'، Foreign Affairs، November–December 2010. Transatlantic differences are discussed by P. Berger، G. Davie and E. Fokas in Religious America، Secular Europe? A Theme and Variations (Aldershot: Ashgate، 2008)؛ and by C. Merlini in 'Not so Far Apart: Societal Change and its Impact on Transatlantic Relations'، The International Spectator، vol. 39، no. 2، April–June 2004، pp. 61–78. 6 See John L. Esposito، 'Retreat from

اعتقاد يشبه ما يؤمن به المسلمون الشيعة من ترقُّب لظهور الإمام الغائب إلى حد ما.

هل يوجد إسلامان؟

صُبغ فهم الإسلام في الغرب عموماً بالأشكال والممارسات الموجودة في الشرق الأوسط الكبير. فبالنسبة للأوروبيين يرتبط الأمر بالتاريخ، والجوار والهجرة، وبالنسبة للأميركيين بمسألة إسرائيل وأمن مصادر النفط وحديثاً الإرهاب. وفي هذه الجهة من العالم الإسلامي تنتشر خطابات الغضب. حيث تضاعف الشعور بالإحباط نتيجة لفشل معظم المحاولات في جعل بعض الدول أكثر ديموقراطية وعلمانية، تحت تأثير النماذج الغربية الاشتراكية والرأسمالية. وانسحبت النخب الإسلامية كما يقول البروفسور في جامعة جورجتاون جون ل. إسبوسيتو John L. Esposito.[1] فضعف الإصلاحيين والعلمانيين يقوّي بديلهما، وهو الهويات الدينية، التي تشرّبت طعم العداء للغرب إلى درجة وصلت إلى ما يصطلح عليه بـ"المقاومة»، وهي كلمة يربطها الأوروبيون بصراعهم الماضي مع الفاشية. فقد أيقظت الانتفاضة الشعبية غير المتوقعة في تونس التي بدأت في كانون الأول 2010 بالنسبة لكثيرين في الغرب شبحان توءمان لهما تأثير أحجار الدومينو والخطر الإسلامي. الأول تجسد بسرعة في مصر والبلدان الإسلامية الأخرى، لكن نتائج الصحوة الإسلامية بدت مشوّشة. فمن جهة عاد الإخوان المسلمون والأحزاب أو المنظمات الإسلامية الأخرى التي تمّ تهميشها إلى المسرح السياسي وهذا ما كان مكلفاً جداً للحكومات الديمقراطية ذات الصلة، وسبّب إحراجاً للغرب. ومن جهة أخرى، ركّزت المظاهرات على التمكين السياسي للمجتمع المدني المحلّي لا على ضرب المسيحية والغرب أو إسرائيل. فبدءاً بنهاية شباط لم يتصف الاستعراض الجماهيري للصلاة الذي قام به المحتجون بالتطرف الديني، ولم يظهر به أي ميل للإرهاب.

الإسلام في باقي آسيا قصة مختلفة. فقد طوّرت معظم الدول، سواء أكانت ذات أكثرية أو أقلية إسلامية، فاعلية وشرعية أكثر من بلدان الشرق الأوسط. وطغت العلاقات المغايرة للعلاقات مع الغرب(بين المسلمين والهندوس في الهند مثلاً) على مشكلة الهوية ومشكلات العرقية، وصارت العلاقات المتبادلة بين الإسلام والمؤسسات العلمانية أقل تصادماً. قد تكون المقارنة بين تحوّل الإسلام شرقاً والمسار الغربي في المسيحية غير متكافئة، لكن يبدو أن المسلمين الآسيويين(جنباً إلى جنب مع شركائهم في الوطن من غير المسلمين) أكثر استعداداً لمواجهة التحدّيات العلمية، والعولمة وتأثيرها العلماني من إخوانهم في الدين بالشرق الأوسط.

لا يمكن للأصولية الإسلامية التي تعرّف بأنها محاولة لفرض الشريعة على إدارة الشؤون الداخلية والدولية أن تتطابق مع البحث عن الهوية أو مع الدفاع عنها بواسطة الدين. فقد كشفت استطلاعات

[1]- See John L. Esposito، 'Retreat from the Secular Path: The Democracy- Secularism Debate in the Muslim World'، Quaderni ISPI، no. 12، April 2010.

آراء المسلمين ومنهم مسلمو الشرق الأوسط عن أكثرية ساحقة ترى في الدين مصدراً للهوية والإلهام الأخلاقي، لكنهم يؤيدون الديمقراطية وحكم القانون[1]. في المقابل يقدّر نقّاد السياسة وطرق العيش الغربية خاصة الأميركية، الحرية بشكل متزايد ويرون في الأصولية انعكاساً للرجعية والانعزال.

اليهودية وعودة إسرائيل

يتشارك معظم المسلمين في كل مكان بشعور الكراهية لدولة إسرائيل. فذكرى الهلوكوست والدفاع عن أرض الوطن التي منحها التاريخ لهم شكّلت عوامل هوية لا تنفصل بالنسبة لمعظم اليهود المعاصرين. في الشتات، تعبرّ الصحوة الدينية عن نفسها من خلال عرض الرموز، مثل «الكيباه» أو «اليرموكة» والمشاركة في الطقوس الجماعية التي تتجاوز عادة الإيمان الديني الشخصي. وساد في إسرائيل انجراف منتظم تجاه طائفية الدولة الذي ظهر مثلاً في اقتراح قَسَم الولاء للدولة اليهودية، الأمر الذي يخالف المفاهيم العلمانية الأساسية لعدد من الآباء المؤسسين، ويعدّ مصدراً لتعميق الانفصال عن معظم النخب الثقافية.

إن فكرة التحوّل اليهودي جلية بذاتها. بعد ما يقارب العشرين قرناً من الشتات بين الأمم، والاضطهاد المنقطع النظير، وفي الوقت نفسه، التفاعل الثقافي فوق العادة مع الشعوب المضيفة. كان المتوقع أن يكون لعودة إسرائيل إلى أرض داود تأثير تحوّلي عميق في الثقافة اليهودية، وما نراه الآن ليس إلا بداية فقط.

الأصولية اليهودية بمعناها الديني راسخة عند الطوائف الأرثوذوكسية والأرثوذوكسية المتشدّدة، الناشطة بأشكال مختلفة في إسرائيل والشتات على حد سواء. لكن إلى جانب الدعم غير المشروط للحكومة الإسرائيلية، توجد بعض الطوائف الأرثوذوكسية التي تعارض الحركة الصهيونية، وما زالت تتبرّأ من نتائجها. وهناك نوع من الأصولية السياسية التي تعلن معارضة نقدية لأي قرار تتّخذه الحكومة ويهدد بقاء الدولة الإسرائيلية، وترى فيه تعبيراً عن معاداة السامية. هذه ليست وجهة نظر الأكثرية، لكن للذين يتمسّكون بها سلطة ونفوذ، بخاصة في الولايات المتحدة. إن هذا الجدل حول الأصولية السياسية وليس الأرثوذكسية الدينية هو الذي سيعيد تشكيل التحوّل اليهودي.

مصير الدولة الوستفيلية Westphalian state

إذا كان الدين عائداً بوصفه عاملاً حاسماً على المسرح العالمي، فمن أين يعود؟ كان الدين نظرياً موكلاً بدور هامشي على يد النظام السياسي للدولة العلمانية المستقلة التي تتمتع بامتياز خاص لاستخدام القوة وعدم التدخّل الخارجي، بما في ذلك الكنائس التي خرجت من معاهدة

[1]- See ‘Support for Terror Wanes among Muslim Publics’، 17-Nation Pew Global Attitude Survey، 2005، available at http:// www. pewglobal. org. Subsequent polls seem to confirm this trend.

سلام وستفاليا[1] عام 1648 واستمرّت في لعب دور مهم حتى عام 1945، وهذا ما يعتبره كثيرون بداية لولادة العلمانية الغربية. لقد تمّ تبنّي نظام الدولة الأوروبي عالمياً بكل ما فيه من حسنات ومساوئ، واليوم العالم منقسم إلى حوالي 200 كيان دولة تعلن رسمياً وحصرياً السيادة الشرعية والاستقلال عن التدخّلات الخارجية مهما كان نوع نظام الحكم الذي تتبنّاه.

مع ذلك ثمة إقرار بأن نموذج الدولة الوستفالية يتقوّض شيئاً فشيئاً. وهذا ما يتبيّن من خلال المؤشّرات الثلاثة التالية: أولاً، السيادة المستقلة تتآكل، لا من خلال الخضوع لهيمنة القوى كما في الماضي، أو من خلال الضعف الجوهري للدولة الراهنة التي ضعفت أو تضعف، بل من خلال الاعتماد المتزايد وخاصة الاقتصادي المتبادل بين الأمم، وازدياد الاهتمام بالتحديات الدولية. ثانياً، تغيّر طبيعة الصراع العالمي، فقد أصبحت الحروب بين الدول التي كانت ميزة مشتركة في النظام بعد الوستفالي نادرة، وارتفع في المقابل عدد الصراعات التي تنخرط فيها القوى الداخلية التابعة للدولة أو التي لا علاقة لها بالدولة. وفي معظم هذه الصراعات تقريباً، يتبنّى واحد، على الأقل، من الأطراف عقيدة دينية. هذا وينتشر الشعور بعدم الأمان الذي لا يستطيع إزالته أي تقدير غير مبالغ فيه لقلة الكوارث على مرّ التاريخ رغم تزايد عدد السكان عالمياً. [2] وما يسهم في هذا الشعور هو ارتفاع الخسائر البشرية المدنية على نحو غير مسبوق. ثالثاً، صحيح أن انتهاك مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية من القوى المسيطرة صار أقل انتشاراً من الماضي، لكن هذا المبدأ يخضع لضغط متزايد عندما تهدّد الأفعال الوطنية البيئة الأمنية لفئة أكبر من الدولة، كما في حالة الانتشار النووي، أو عندما لا يتمّ التعامل مع الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان داخلياً، خاصة عندما يحصل ذلك في الدول الضعيفة أو الآيلة للسقوط. لذلك تأسّس منذ منتصف القرن العشرين، عدد كبير من المؤسسات الدولية المرتكزة على المعاهدة أو على الأقل عاشت بعد ولادتها، وتنامت الكيانات الوظائفية متعددة الجوانب (مقابل الكيانات المؤسساتية) مثل التجمّعات متعددة الأطراف التي تطمح للسيطرة العالمية. لكن هناك ميزة أخرى للنظام العالمي الجديد يجب أخذها بالحسبان: هي البعد التواصلي الداخل- مجتمعي المتزايد، والذي إلى حدّ ما يلقي ظلاله على البنية البين دولية الأساسية للعلاقات الدولية. فعندما تخضع المجتمعات المدنية لتحولات عميقة في كل

---

[1]- على إثر سنوات طوال من الحروب الدينية في أوربا بين أبناء الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية اجتمع كبار قادة القارة فى وستفاليا عام 1648 حيث أقروا جملة مبادئ اتفقوا على أن تحكم العلاقات الدولية، آملين أن تحقق هذه المبادئ الاستقرار في العلاقات الدولية وأن يحول تطبيقها دون اندلاع الحروب الدينية من جديد، بكل ما جرته هذه الحروب على القارة من ويلات وصراعات دامية وأحقاد مستعرة، وكان أبرز هذه المبادئ ثلاثة هي: مبدأ الولاء القومي، مبدأ السيادة، مبدأ عدم التدخل في الشئون الداخلية للدول.

[2]-كتب Christopher J. Fettweis في مقال بعنوان: 'Threat and Anxiety in US Foreign Policy' «العالم مكان أكثر امناً في أي زمن من التاريخ، إن نسبة الخسائر البشرية المدنية في الحروب قد تصل إلى تسع من عشر» " المنشور في: Survival، vol. 52. no. 2، April–May 2010، p. 64. لكن آدم روربرت شكّك في هذه النسبة في بحثه: Victims Civilians?'، Survival، vol. 52، no. 3، June–July 2010.

أمة تقريباً، وتتواصل بشكل متزايد وتتواجه، وأحياناً يقاتل بعضها بعضاً، يُترجم هذا التطور إلى تعدد الجماعات العابرة للأوطان، والجمعيات الذاتية والمنظمات غير الحكومية، بالإضافة إلى التجمعات الافتراضية على الإنترنت التي لا تشكّل الجماعات ذات الطبيعة الدينية إلا جزءاً صغيراً منها فقط، لكنه ليس فاقداً للأهمية.

عودة الدين إذاً هي فقط جزء من النظام البعد وستفالي بمعنى أنها ليست إعادة لتأثير الكنيسة داخل الدولة وبين الدول، بل هي تجديد لتأثير الاعترافات وطوائف الكيان السياسي العلماني. لكن، كما يرى المفكّر السياسي أوليفيه روا Olivier Roy إذا "كانت الصلة وثيقة بين العلمنة والصحوة الدينية، فالصحوة الدينية ليست رد فعل على العلمنة، بل هي نتاج لها»[1]. إذاً، يمكن أن يُرى النشاط المتزايد للكيانات الاعترافية على امتداد العالم على أنه نتيجة لانبثاق نظام عالمي جديد، هو بدوره نتاج المقاربة العلمانية التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث تميّزت المرحلة، إلى حد بعيد، بالعقلانية والنسبية أكثر من الخطابات التوتاليتارية والقومية والإيديولوجية المستعارة من الدين خلال القرن التاسع عشر، ومن خلال القومية الميّالة للحرب التي دمّرت النصف الأول من القرن العشرين. كانت المقاربة العقلانية العلمانية من الأسس التي أدّت لهزيمة الإمبراطورية السوفييتية من غير اللجوء إلى «حرب حارة»، ونجاح الردع النووي على مدى أربعة عقود من هولوكوست نووي وشيك، نكاد ننساه الآن، وعملية الاندماج الأوروبي التي دفنت تاريخاً طويلاً من الصرعات الدموية التي أصبحت التجربة الأكثر تطوراً في مشاركة السلطة على الأرض، حتى في مولودها الهجين الحالي ودولتها غير المكتملة. في هذه الأحوال كانت إسهام القادة أصحاب الإرادة الخيّرة الملهمة من الإيمان بالله والأخوة الإنسانية ووصايا السلام مهمة بالتأكيد، لكن الجدير بالملاحظة أن أكثر هؤلاء ينتمون إلى أكثر التيّارات علمانية.

سيناريوان

ثمة سيناريوان متعارضان لمستقبل النظام العالمي يوضحان دائرة الاحتمالات، ولو بالمجازفة في التبسيط المفرط. يفترض السيناريو الأول انهياراً سابقاً لأوانه للنظام بعد الوستفالي.

قد تتطوّر بعض التوترات الحادة الظاهرة راهناً وتتحوّل إلى صراع مفتوح وتقليدي بين الدول، وربما تصل إلى استخدام السلاح النووي. إذ يكون انهيار الاقتصاد العالمي والنظام المالي سبباً لهذه الأزمة، أو القابلية للانجرار التي اختبرناها سابقاً، وقد تكون تبعات الكساد الاقتصادي الكبير الجديد Great Depression الذي يلوح في الأفق على السلام والديموقراطية شبيهة بتبعات الكساد الاقتصادي الأول. ومهما كان السبب هناك احتمال في تضخّم الممارسة اللامحدودة للسيادة الوطنية

[1]- Roy، Holy Ignorance، p. 2.

وحصرية المصلحة الذاتية ورفض التدخل الخارجي، وربما القضاء على تعددية الأطراف بشكل كامل، بما في ذلك الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي. لعدد من النزاعات الأكثر احتمالاً، مثل بين إسرائيل وإيران وبين الهند وباكستان، أبعاد دينية كامنة. ويمكن أن تصل النزاعات المرتبطة بالهجرة والتي لا تصل إلى حد الحرب إلى حد لا يطاق. وقد تتفاقم مسائل الاعتقاد والهوية المألوفة بطريقة أو بأخرى قد تجتنب عودة المطلقات الثيوقراطية التي تتنافس أو تتقاطع مع المطلقات العلمانية مثل القومية الجامحة.

أصبح بإمكاننا الحديث عن واحد من العوارض التي تجعل هذا السيناريو معقولاً.

فقد عرّف عدد من المحللين الغضب أو القلق على أنه حافز مشترك لحركة حفلة الشاي Tea party movement (TPM) في الولايات المتحدة ونشوء أحزاب "رهاب الأجانب" xenophobic في أوروبا، ورأوا أنه قد يكون ناجماً عن الفهم الذاتي للتقهقر. كما أن الغضب (الموجّه نحو المستعمرين الجدد والغرب الموالي لإسرائيل - خاصة حديثاً - أو الأنظمة الشمولية المحلية) كان مرتبطاً بمعاناة الشرق الأوسط، بعد فشل الإصلاحيين والحركات العلمانية في السابق. [1] وعلى الرغم من التفاؤل العام نسبياً يمكن اقتفاء أثر الغضب في آسيا إلى جانب الشوفينية والشعور بعدم الاعتراف المناسب من الآخرين الناجم عن الفهم الذاتي لتأثير النهوض والسلطة.

السيناريو المقابل لا يفكر بمرحلة سلام وازدهار غير مسبوقين، بل باستمرارية في النظام العالمي متماسكاً لا ممزّقاً. فقد تمّ احتواء الصراعات الجارية والصراعات المحتمل اندلاعها بسبب التوترات القائمة، بالأدوات القهرية والدبلوماسية، وتمّ تجنّب الحروب الكبرى. وتم ضبط الأخذ والرد الاقتصادي والتجاري، وفسح المجال لتنافس عالمي أكثر استقراراً، بما في ذلك حماية الأمور العامة المتزايد مثل سلامة الكوكب. لا يلزم عن هذا السيناريو أن تصبح الولايات المتحدة حكومة عالمية، ولا أن يتحول الاتحاد الأوروبي إلى فدرالية، ولا أن تصبح الجمعيات شركات عالمية. لكن هذه المنظمات العالمية، التي أُصلحت لتحسين التمثيل والفاعلية سوف تبقى لتقوي دور القانون دولياً.

يمكن أن يكون النزوع نحو مزيد من التفاعل الاجتماعي أو حتى التعاطف عاملاً كبيراً في كشف هذا السيناريو. لكن هناك أيضاً مجازفة في أن هذا التحوّل قد يؤدّي إلى فوضى عارمة. محلياً، قد يصبح المجتمع المدني تحدياً للشرعية وفعالية البرلمانات في الديمقراطيات التمثيلية أو مسوّغاً

---

[1]- بينّ دومينيك مويزي بعبارات مختلفة قليلاً أن نتيجة العولمة كانت سيطرة الخوف على الغرب وشعر العرب والمسلمون بالاهانة مما أنتج ثقافة الكراهية، انظر:

The Geopolitics of Emotions: How Cultures of Fear، Humiliation، and Hope Are Reshaping the World (New York: Anchor Books، 2010). Hope is the prevailing 'emotion' in East Asia، according to Moisi.

للقمع التوتاليتاري. أمّا عالمياً، فقد يصبح الحكم أكثر صعوبة لو لم تكن الدول تحت السيطرة بشكل كامل. لكن الثورات الاجتماعية المدفوعة بالتطور العلمي والتكنولوجي (بشكل خاص تكنولوجيا الاتصالات والإنترنت) والتحسينات في وضع المرأة على المستوى العالمي (دخولها إلى سوق العمل والأهم من ذلك كله ضبط مسألة الإنجاب)، يمكن أن يعطي امتيازاً تدريجياً للعلاقات بين الدول والتفاهم والمقاربة التوافقية المتميزة للعلاقات الإنسانية على العلاقات الصدامية، مع الفروقات الواضحة ولكن ليس الجذرية بين أمة وأمة. [1]

تبدو عودة الدين أكثر انسجاماً مع السيناريو الأول، وهذا ما قد يجعل هذا السناريو أكثر احتمالاً من الثاني. في عام 2007 شكّل الملحدون وغير المؤمنين 11% من سكان العالم. حتى إن العدد المشابه من الذين لا يعتبرون أنفسهم مرتبطين بأي دين، يبقون أقلية. لكن هذه النماذج هي ترتيب كمي أعلى من القرن الماضي ومن المتوقع تزايدها في المستقبل [2].

إضافة أنه وفقاً لمعطيات مركز غالوب Gallup فإن "نسبة التديّن ترتفع في البلدان الأكثر فقراً"، مهما كان الاعتقاد الديني[3]. ترتبط نسبة الذين أجابوا سلباً عن السؤال "هل الدين جزء مهم من حياتك؟" بشكل شبه تام بنسبة الدخل الفردي، من 5% لـ 2000$ أو أقل، إلى 52% لـ 25000$ أو أكثر. في الولايات المتحدة فقط 35% أجابوا بالنفي، خلافاً للتوقعات، لكن حتى أكثر من 16% عبرّوا عن عدم وجود هوية دينية، العدد الذي تزايد تدريجياً منذ ثمانينات القرن الماضي بعد الارتفاع المفاجئ من 1% إلى 2% في الخمسينات والستينات. [4] تأكّد هذا التوجه من خلال استفتاء الأميركيين «الألفيين» millennials (الجيل المولود بعد عام 1981) الذي أجراه مركز دراسات Pew Research Center. أن ما يناهز 26% وصفوا أنفسهم بأنهم «غير منتمين لدين» (1946-64). ست نقاط أعلى من الجيل السابق(1965-1980) وضعفي جيل(1946-1964)[5].

يشير هذا المنطق أنه كلّما حسّنت الأمة من وضعها الاقتصادي، فإن تدين مواطنيها يميل إلى التناقص. وتبيّن المعطيات أن هذا التوجّه يتناسب مع ازدهار المسيحية في البلدان الجنوبية من الكرة الأرضية. لذلك فإن استمرار اللامساواة الاجتماعية في الاقتصادات النامية (مثل اقتصادات

[1]- لقد ناقشت التأثيرين عن قصد عام 2004 انظر: Not so Far Apart' ،Merlini'.
يبدو أن الزيادة الاستثنائية حديثا في مواقع الإنترنت على مستوى العالم بما في ذلك المواقع الإسلامية قد فرضت الدائرة العالمية ووسعتها. هذه النتيجة التي توصلت اليها.

[2]-أخذت هذه المعطيات من:
Phil Zuckerman (ed.)، Atheism and Secularity، 2 vols. (Westport، CT: Praeager، 2009).

[3]- Gallup's Global Report، 31 August 2010.

[4]-أنظر:
'In U. S.، Increasing Number Have No Religious Identity'، Gallup Global Report، 21 May 2010.

[5]- Pew Research Center، 'Millennials. A Portrait of Generation Next'، February 2010، p. 85، http://pewsocialtrends. org/files/201010//millennials-confidentconnected- open-to-change. pdf.

أميركا اللاتينية) والأكثرية الفقيرة في البلدان الأقل تطوراً (خاصة في أفريقيا) سوف تثير تحدياً للإنجيليين البروتستانتيين الجدد. على الرغم من نجاحاتها الجارية حالياً، فهي تعد بالغنى في هذه الحياة قبل الخلاص في الحياة الآخرة وقد تواجه مشكلات في تنفيذ وعدها.

إلى جانب تحدّي علاقة الدين بالترف، تتميّز الولايات المتحدة بطرق أخرى. فمنذ ثلاثة إلى خمسة عقود، اعتبر جميع الأميركيين أنفسهم متديّنين تقريباً، مع ذلك كانت المقاربات المعتدلة والعلمانية للسلوك السياسي بما فيها السياسة الخارجية وأوقات الخطر في أثناء الحرب الباردة هي المسيطرة. لكن خلال العقدين المنصرمين تقريباً، ضعف الانتماء الديني الطائفي الرسمي، وزاد سياسياً الالتزام الديني ذو الطبيعة النضالية (على الرغم من أن الفروقات بين الأجيال لا توحي باستمرار هذا المسار).

تبيّن المعطيات، في المشهد العالمي، أن الصحوة الدينية ليست منافساً كبيراً للعلمانية في حد ذاتها ولا لتحوّل المجتمع نتيجة للترف. وهذا ما يتلاءم مع التجربة التاريخية؛ كما يرى روا Roy: "العلمانية بمعناها الدقيق لا تستلزم نزاعاً أو انفصالاً صارماً عن الدين، كما يمكن أن نرى في نماذج شمال أوروبا، والولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وحتى في تايلاند واليابان»[1]. لا تسمح علمانية بعد التنوير بدولة دينية، لكنها تسمح بالتعايش بين المؤمنين وغير المؤمنين. الطلاق الحاصل نابع من نماذج إرشادية ثقافية جديدة لا سياسية. يسأل روا «ما هذه النماذج الإرشادية الجديدة؟» الجواب «مواضيعها هي الجنس، المرأة، والإنجاب، ومكانة الفرد، وبالتالي الحرية، والحذر من أي نظام متعال»[2]، للحذر من المتعالي علاقة بالتديّن الجديد أكثر من ال"نزاع" مع العلمانية، وتلعب المرأة والإنجاب دوراً أساسياً في التغير الاجتماعي، إلى جانب تكنولوجيا الاتصالات الجديدة آنفة الذكر. إضافة إلى أن الأهمية العالمية المتزايدة لمجتمعات شرق آسيا، حيث المعتقدات الفلسفية مثل الكونفوشوسية يرجح أن تسود على عقائد الخلاص المنهكة، جعلت إمكانية التركيز الحصري على الأديان التوحيدية الثلاثة أقل قابلية للاحتفاظ بها. إن بيئة علمانية مثل تلك التي يعمل بها النظام العالمي الحالي، هي أكثر ملاءمة للحوار حول حقوق الانسان وسيادة القانون بين الأمم والمجتمعات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة من بيئة يسودها الإيمان. إن فرضية أن الصحوة الدينية في عالمنا الراهن تبشّر بمرحلة جديدة ليست مدعومة بأدلة. فالمعطيات والتحليلات كلها توحي بنظام عالمي ثابت ومعقّد هرمي جمعي متعدّد الأقطاب لكنه معتمد على بعضه. أولئك الذين يتصرّفون من وحي المعتقد على المدى الطويل، مضطرّون لتبنّي المفاهيم العلمانية التي تعزّز أسس النظام العالمي لا بالطريقة المغايرة الأخرى.

---

[1]- Roy، Holy Ignorance. الاقتباس وما يليه من: chapter 4، p. 113.

[2]- Ibid.، pp. 123، 124.

حلقات الجدل

ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس

الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة

آرمان زارعي[*]

قدّم المفكّر الألماني يورغن هابرماس نظرية (ما بعد العلمانية) بهدف دراسة حقيقة الدين وتحليله وبيان دوره على الصعيدين السياسي والاجتماعي في رحاب المجتمعات الليبرالية الديمقراطية التي نشأت حديثاً، واستنتج من مجمل ذلك الأسلوب الأمثل الذي ينبغي للمتديّنين اتّباعه بغية الحضور الفاعل في النشاطات السياسية ضمن المجتمعات المشار إليها مهما تنوّعت مشاربها الفكرية.

أما الهدف من تدوين هذه المقالة فهو بيان الخلفيات المعرفية التي اعتمد عليها هابرماس في مجال تحليل ماهية الدين، ومن ثم بيان آرائه حول الدور الذي تفيه المعتقدات الدينة على الصعيد الاجتماعي العامّ والحياة السياسية، وكذلك توضيح أوجه الاختلاف بين استدلالاته والاستدلالات التي أثارها سائر المفكّرين الليبراليين الغربيين وعلى رأسهم جون رولز.

كلمات مفتاحية: الدين، المجتمع، ما بعد العلمانية، العلمنة، يورغن هابرماس، جون رولز

المحرر

بعد انهيار الاتّحاد السوفييتي واضطراب أوضاع المعسكر الشرقي، تغيّرت السياسة العالمية بشكلٍ محسوس، وآنذاك قدّم المفكّر الأميركي صامويل فيليبس هنتنجتون[2] نظرية صراع الحضارات[3] التي توقّع على أساسها بأنّ السياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي لن تقتصر على النزاعات الإيديولوجية والاقتصادية التقليدية، بل ستواجه نزاعات محتدمة على الصعيد الثقافي أيضاً.

---

*ـ باحث في الفلسفة ـ إيران.

ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

[2] -Samuel Phillips Huntington.

[3] - The Clash of Civilizations.

قُدِّمت هذه النظرية إثر التغييرات المتسارعة التي شهدها العالم في الظروف الراهنة بعد أن أصبح الدين جزءاً من الحياة السياسية، إذ لا فرق بين كونه متقوّماً على تعاليم أصيلة وحقّة أو أنّه مجرّد معتقدات واهيةٍ وباطلةٍ، فهو في جميع أنماطه تمكّن من احتلال مرتبةٍ جديدةٍ وفرض نفسه أمراً واقعياً لا يمكن التغاضي عنه على صعيد السياسة الداخلية والخارجية في جميع أرجاء العالم.

المفكّر الألماني يورغن هابرماس[1] بدوره سلّط الضوء على قضية إنعاش الحياة الدينية في العصر الحديث، وعلى هذا الأساس أثار مفهوم (ما بعد العلمانية) هادفاً من ذلك دراسة ماهية الدين وبيان دوره المهم في الحياة الاجتماعية العامّة ومختلف النشاطات السياسية التي تشهدها المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، ومن ثمّ بادر إلى شرح ما يكتنف هذا الموضوع من ملابساتٍ وبالأخص فيما يتعلّق بالحياة الاعتقادية؛ إذ تطرّق إلى توضيح نمط حياة المتديّنين في إطار هذه المجتمعات التي تتبنّى مشارب شتّى وترزح لتوجّهات ونظريات سياسية مختلفة على الصعيدين المحلّي والدولي.

الهدف من تدوين المقالة هو دراسة الرؤية الفلسفية التي يتبنّاها المفكّر الغربي يورغن هابرماس وتحليلها، وذلك ضمن خمسة مباحث، وكما يلي:

في المبحث الأوّل من المقالة تطرّق الباحث إلى ذكر بعض المقالات والآثار العلمية التي دوّنت بهدف بيان المتبنّيات الفكرية ليورجن هابرماس، ثمّ أشار إلى أوجه التشابه والاختلاف بين ما هو مثار في هذه الدراسات وبين مضمون المقالة التي بين يدي القارئ الكريم.

والمبحثان الثاني والثالث تضمّنا دراساتٍ حول أهمّ التحوّلات الاجتماعية ومختلف مباحث علم الاجتماع المرتبطة بمفهوم العلمانية، وقد دار البحث فيهما بشكلٍ أساسيٍّ على مسألة إنعاش الحياة الدينية في العصر الحديث، والمبادئ والتوجّهات الاجتماعية التي أسفرت عن ظهور الفكر السياسي العلماني الذي قُدّمت في رحابه نظريات يورغن هابرماس.

المبحث الرابع أُشير فيه إلى المنهج الاستدلالي الذي تبنّاه المفكّرون الليبراليون الغربيون ولا سيّما آراء الفيلسوف الأميركي جون رولز حول الدور الذي يفيه الدين في النظام الليبرالي الديمقراطي المعاصر، فهذه الآراء في الحقيقة هي السبب الذي دعا يورغن هابرماس لتقديم نظريته الليبرالية الحديثة؛ أي إنّها ردّ فعلٍ عليها.

---

[1] - **Jurgen Habermas.**

وأمّا المبحث الخامس والأخير فقد سلّط الباحث فيه الضوء على آراء يورغن هابرماس التي أثارها لبيان واقع العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات الليبرالية المعاصرة.

أوّلاً: خلفية البحث

المفكّرون الأكاديميون في إيران دوّنوا الكثير من الدراسات والبحوث حول نظريات المفكّر الألماني يورغن هابرماس، ولكن لا يسعنا المجال هنا إحصاؤها بالتمام والكمال، بل غاية ما يتسنّى لنا فعله هو بيان أهمّ معالمها وخطوطها العريضة التي امتازت بها.

بعض هذه الدراسات سلّطت الضوء على مكانة هذا العالم الغربي في مدرسة فرانكفورت الفكرية وتناولت آراءه ونظرياته بالنقد والتحليل، إذ قام مؤلّفوها بإجراء دراسات مقارنة لبيان أوجه الشبه والاختلاف بين متبنّياته الفكرية والآراء التي تتبنّاها هذه المدرسة الفكرية؛ ومن أهمّ المباحث التي أثيرت ضمن هكذا دراسات ذلك النقد الذي ذكره هابرماس حول بعض المفكّرين الغربيين من أمثال هوركهايمر[1] وأدورنو[2] وماركوس[3].

وبعض الباحثين تطرّقوا إلى توضيح آرائه حول الحداثة، لذلك قاموا بشرح البحوث المدوّنة وتحليلها على هذا الصعيد فحسب؛ ليثبتوا أنّه أكّد دورَ العقل في نشأة الحياة المعاصرة التي صوّرها في إطارٍ باثولوجي بغية تقديم تعريفٍ مختلفٍ للحداثة لا يتناقض مع المعتقدات الدينية.

وبعض الدراسات الأخرى التي أجريت حول آثار هذا المفكّر ومتبنّياته الفكرية، دارت حول المبادئ الإبستمولوجية والمنهجية التي كان يتبنّاها، إذ سلّطوا الضوء على توجّهاته الفكرية الانتقادية في مجال الإبستمولوجيا التحرّرية والتي اعتبرها سبيلاً للخلاص من المعارف المنحرفة المتقوّمة على الفكر العقلي الذي يعتبر المعرفة مجرّد وسيلةٍ لتحقيق أهدافٍ خاصّةٍ.

نظرية الفعل التواصلي هي الأخرى من جملة محاور البحث في المقالات والآثار التي تمّ تدوينها حول المنهج الفكري ليورجن هابرماس، إذ تطرّق الباحثون فيها إلى بيان مختلف آرائه التي قدمها في مجال علم الاجتماع العامّ حول الحياة والنظام الاجتماعيين.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّه لم تدوّن دراسةٌ متكاملةٌ تتناول آراء هذا المفكّر الغربي على صعيد العلاقة بين الدين والسياسة على الرغم من كلّ تلك الدراسات والبحوث التي أجريت لحدّ الآن،

[1] - Horkheimer.

[2] - Adorno.

[3] - Marcuse.

ومن هذا المنطلق قام الباحث في هذه المقالة ببيان آرائه الخاصّة حول ارتباط الدين بالسياسة بأسلوبٍ تخصّصيٍّ الأمر الذي مازها من سائر المقالات والبحوث التي تمّ تدوينها على هذا الصعيد؛ ولكن ننوّه هنا إلى أنّ مجلّة (معرفت اجتماعي) الفصلية التي تصدرها مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث في مدينة قم، نشرت في أحد أعدادها مقالةً تضمّنت دراسةً نقديةً حول آراء هابرماس تحت عنوان (الدين والمجتمع غير العلمانيين؛ دراسةٌ نقديةٌ حول نظريات هابرماس بشأن الدين في العالم المعاصر)،[1] وقد أُشير فيها إلى أهمّ خصائص المجتمعات غير العلمانية وذكرت آراء يورغن هابرماس على هذا الصعيد في إطار دراسةٍ تحليليةٍ نقديةٍ، النتيجة التي تمّ التوصّل إليها أكّدت أنّ مجتمع ما بعد العلمانية الذي يصوّره هذا المفكّر يعير أهمّيةً إلى تحقيق أهدافٍ علمانيةٍ واسعة النطاق أكثر من اهتمامه بوجود الدين في المجتمع بشكلٍ حقيقيٍّ.

البحث في هذه المقالة لا يدور حول نقد الآراء والنظريات العامّة التي طرحها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في مجال الدين والعلمانية وتقييمها، بل قام الباحث فيها بتسليط الضوء على الرؤى الفلسفية لهذا المفكّر بالنسبة إلى الدين وأشار إلى دوره في الحياة الاجتماعية العامّة والتي جعلته في نهاية المطاف يقدّم نظرية (ما بعد العلمانية)؛ وعلى هذا الأساس تطرّق إلى بيان مختلف جوانب هذه النظرية ودلالاتها.

ثانياً: يورغن هابرماس والصراع العلماني

في المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية، ساق الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس مباحثه في نطاق الجدل حول ظاهرة العلمنة والنظام العلماني، والنظريات التي قدمها في هذا الصدد تضمّنت الكثير من النقاشات والآراء المتضاربة، لكنّها بمجملها تتّصف بوجهٍ مشتركٍ فحواه أنّ العلمانية هي نتيجةٌ أساسيةٌ ترتّبت على الحداثة الأمر الذي أدّى إلى تضييق نطاق الدين وحصره في إطارٍ محدودٍ أو التقليص من حجم المعتقدات والتعاليم التي يتبنّاها المتديّنون.

المفكّر الغربي بيتر بيرجر وصف العلمانية بعباراتٍ هي الغاية في الدقّة والصواب، إذ قال: **«نقصد من العلمانية تلك الأعمال التي تتمّ بوساطتها تحرير مختلف المكوّنات الاجتماعية وانتشال الأصول الثقافية من سلطة المراكز والمكوّنات الدينية... كما أن العلمانية الثقافية والاجتماعية هي أمرٌ واقعٌ تشهده مجتمعاتنا المعاصرة، وهناك أيضاً علمانيةٌ توعويةٌ.**

[1] - هذه المقالة مدوّنةٌ باللغة الفارسية تحت عنوان: (دين وجامعه فراسكولار؛ نقدي بر نظريات هابرماس در باره دين در جهان مدرن).

والعلمانية باختصارٍ فحواها أنّ العالم الغربي المعاصر قد أنشأ الكثير من المواطنين الذين لا يعيرون أهمّيةً للدين في حياتهم ولا يتبنّون أيّ فكرٍ دينيٍّ». [1]

مع وجود كلّ تلك الاستدلالات المقنعة التي قدمها علماء الاجتماع حول العلمانية، إلا أنّنا نلاحظ في السنوات الخمس والعشرين الماضية أنّ النظرية العلمانية قد فقدت شعبيتها وتأثيرها بين علماء الاجتماع، فالمفكّر بيتر بيرجر على سبيل المثال قال في لقاءٍ أجري معه عام 1977 م ما يلي: «**أعتقد بأنّ كلّ ما كتبته وما كتبه معظم علماء علم الاجتماع في عام 1960 م حول العلمانية، كان مخطئاً؛ إذ إنّ الاستدلال الأساسي الذي ارتكزنا عليه هو أنّ العلمانية والحداثة تسيران في خطٍّ واحدٍ إلى معاً، ولكنّ الحداثة تعدّ أكثر مواكبةً للعلمانية؛ أي إنّ الحداثة تجري على نسق علمانيٍّ وليس العكس. هذه النظرية في الحقيقة كانت مشوّشةً وغير منتظمة، ولا يوجد دليلٌ عليها باستثناء بعض الشواهد والوثائق المحدودة، وأعتقد بأنّها باطلةٌ من أساسها لأنّ الغالبية العظمى في العالم اليوم لا تتبنّى فكراً علمانياً، بل تنزع نزعةً دينيةً متأصلةً لا خلل فيها**». [2]

هذا التحوّل الفكري البنيوي في علم اجتماع الدين قد انعكس أيضاً في آثار يورغن هابرماس الذي كان يؤكّد غاية التأكيد في بادئ الأمر أنّ العلم والإيمان أمران متباينان وكلٌّ منهما يجري في فلكٍ مستقلٍّ عن الآخر؛[3] كما قال في باكورة حياته الفكرية إنّه خاض في غمار القضايا العلمية فقط.

ولكنّه بعد ذلك تخلّى عن رأيه وخاض في مباحث جديدة لم يكن يستسيغها سابقاً، فمنذ عام 2001 م سخّر جلّ وقته لإجراء بحوثٍ فلسفيةٍ موسّعةٍ للغاية حول المواضيع والمسائل المتعلّقة بالتديّن، ولا سيّما تلك المحاضرة التي ألقاها في مؤتمر جائزة السلام في ألمانيا[4] والتي تقام في كنيسة سانت باولز[5] بمدينة فرانكفورت، وذلك بعد شهرٍ من أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام 2001 م حينما استهدف تنظيم القاعدة برجي التجارة العالمية في نيويورك. هذه المحاضرة نشرت بالتفصيل في كتابه الذي ألّفه حول أخلاق الاستنساخ البشري[6] والذي طبع في

[1] - Berger، Peter L. (1967)، The Sacred Canopy؛ Elements of a Sociological Theory Of Religion، Garden City، N. Y.: Doubleday. pp. 107 - 108.

[2] - Berger Peter (1997)، "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger"، The Christian Century، October 29، p. 974.

[3] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy"، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press: p. 211.

[4] - German Peace Prize Commission.

[5] - St. Pauls.

[6] - Cloning.

ذلك العام نفسه تحت عنوان (مستقبل الطبيعة البشرية). [1]

وفي عام 2004 م جرى حوارٌ تحت عنوان (جدلية العلمانية) بينه وبين بابا الفاتيكان بنيديكت السادس عشر[2] جوزيف راتسينجر[3] قبل أن يعيّن للمنصب البابوي، وحصيلة هذا الحوار طبعت عام 2005 م في كتابٍ تحت عنوان (جدل العلمانية: بين العقل والدين)،[4] وفي الآونة الأخيرة طبعت آراؤه الأساسية في كتابٍ تحت عنوان (الدين والعقلانية). [5]

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ النتاجات الأولى لهذا المفكّر لم تكن حول البحوث الدينية كما هي عليه الحال في أواخر حياته، فنظرية الفعل التواصلي على سبيل المثال والتي نشرت لأوّل مرّةٍ باللغة الألمانية عام 1981 م كانت ترتكز بشكلٍ أساسيٍّ على نظرية التكامل الاجتماعي التي أثارها الفيلسوف إميل دوركايم، إذ جاء في جانبٍ منها ما يلي: «**المجتمع البدائي الذي يعيد هيكلته في رحاب مجتمعٍ دينيٍّ على أساس معتقداتٍ دينيةٍ خاصّة، عادةً ما يتوحّد ويخطو خطوات كبيرة نحو التطوّر والرقي؛ وهذه الوحدة الاجتماعية ترتكز على الفهم المتبادل الذي ينشأ بطبيعة الحال من العقلانية التواصلية**». وقد أطلق هابرماس على هذه العملية التفاعلية عنوان تحوّل القداسة إلى نشاطٍ حواريٍّ[6].

لا شكّ في أنّ النظرية الاجتماعية المقدّمة على ضوء الفعل التواصلي تتناغم إلى حدٍّ كبيرٍ مع النزعة العلمانية، إلا أنّ هابرماس في السنوات الأخيرة من حياته لم يفنّد النظرية العلمانية بشكلٍ صريحٍ، بل ذهب إلى القول بوجود مزاعم واهية أسفرت عن التشكيك في هذه النظرية؛ فهو في الحقيقة قد بدأ حركةً باتّجاه ما بعد العلمانية إثر تشكيكه بالحداثة التي لم تكتمل بعد ومن منطلق اعتقاده بعدم القدرة على تجاهل دور الدين فيها.

ثالثاً: إحياء الدين عالمياً

* الدين في فلسفة هابرماس

اهتمام يورغن هابرماس بالدين في أواخر حياته لا تتّضح معالمه إلا في ظل علم اجتماع الدين،

[1] - The Future of Human Nature.
[2] - Benedict XVI.
[3] - Joseph Ratzinger.
[4] - The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion.
[5] - Between Naturalism and Religion.
[6] - يورغن هابرماس، نظرية كنش ارتباطي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: كمال بولادي، ص، 77 – 112 .

وقد ذكر المفكّرون الكثير من الأسباب التي أدّت إلى تغلغل النظرية العلمانية في باطن هذا العلم وهي غالباً ما تكون اجتماعيةً عامّةً ولا ترتكز على استدلالات فلسفية متقنة؛ ويرى بعض الباحثين أنّ النظرية العلمانية ليست سوى فرعٍ من الحداثة الأوروبية البحتة، وعلى هذا الأساس فنّدوا قول من ادّعى أنّ العلمنة بمعناها الحقيقي قد بسطت نفوذها إلى خارج حدود أوروبا الغربية؛[1] فيما ذهب آخرون إلى القول إنها لم تتحقّق بالكامل حتّى في المجتمع الأوروبي المعاصر.[2]

وأمّا الرأي المناهض للعلمانية فهو أكثر رواجاً بين علماء الاجتماع، إذ يؤكّد أصحابه ضرورة إحياء الحياة الدينية عالمياً، ومن هذا المنطلق انتقدوا جميع النظريات والأسس العلمانية ودحضوا شتّى التوقّعات التي أثارها المنظّرون لها سابقاً.

العلماء الذين جعلوا مبدأ إعادة الحياة الدينية مرتكزاً لآرائهم ونظرياتهم قد فنّدوا العلمانية على ضوء قدرة الدين في قيادة المجتمعات البشرية ولم يركزّوا نقدهم لها على عقم تعاليمها فقط أو عدم فاعليتها في مختلف المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية[3].

قبل أكثر من قرن قدّم الباحثون صيغاً متنوّعةً للنظرية العلمانية تدلّ في مجملها على أنّ العالم في كلّ خطوةٍ يخطوها مستقبلاً نحو الحداثة والتجدّد فهو في الوقت ذاته يرجع خطوةً إلى الوراء على صعيد التديّن والحياة المعنوية؛ ولكنّ الذي حدث فيما بعد أثبت عقم هذه التوجّهات والتنبؤات العارية عن الصواب، فعلى الرغم من شيوع الحداثة والتجدّد في العالم نجد الدين قد انتعش وساد على نطاقٍ أوسع مـمّا كان عليه سابقاً، ولا نبالغ لو قلنا إنّ هذا التوسّع كان ردّ فعلٍ طبيعي لذلك الفكر اللقيط الذي جاء به دعاة علمنة العالم، وهذا الأمر أكّده الكثير من الباحثين الغربيين ومن جملتهم المفكّر بيتر بيرجر الذي قال: «**العالم المعاصر يطغى عليه جنونٌ دينيٌّ، وهذه الخصلة لم تنفكّ يوماً عن المجتمعات البشرية، كما أنّ الدين**

[1] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy»، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press.

[2] - Gorski، Philip S. (2003)، "Historicizing the Secularization Debate"، In: Handbook of the Sociology of Religion، ed. Michele Dillon، Cambridge، U. K.: Cambridge، University Press: p. 120. Davie، Grace (1999)، "Europe: The Exception That Proves the Rule ?" In: Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، ed. pp. 6583-. Thompson، 1971، Delumeau، Jean (1977)، Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter - Reformation، Philadelphia، PA: Westminster Press.

[3] - Berger، Peter L.، (1999)، The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center.

قد انتشر في بعض المناطق التي لم يكن له وجودٌ فيها سابقاً»[1].

على الرغم من أنّ يورغن هابرماس قد تناول النظرية العلمانية بالشرح والتحليل في إطار رؤيةٍ محدودةٍ تقتصر على العالم الأوروبي،[2] إلا أنّ السبب الأساسي لشكّه وترديده في فائدة النظرية العلمانية يكمن في اعتقاده بعدم قدرتها على علمنة العالم،[3] وهذا الأمر قد أكّده في نظرياته، والحقيقة أنّ النزعة إلى الدين التي اكتنفت روح هابرماس في أواخر حياته والتي اعتبرها موضوعاً فلسفياً مستقلاً، قد نشأت لديه إثر انتعاش الحياة الدينية في المجتمعات البشرية ورواج التديّن على نطاقٍ واسعٍ لم يكن بالحسبان، حيث شاعت هذه الظاهرة المعنوية في مختلف النواحي الاجتماعية والسياسية في جميع أرجاء العالم[4].

استند هابرماس إلى الدراسة التي أجراها المفكّر خوزيه كازانوفا والتي دوّنها في كتابٍ تحت عنوان (الأديان العامّة في العالم الحديث)[5] إذ اعتبرها دليلاً يثبت أنّ انحسار دور التعاليم الدينية وتنامي الرغبة في الخصخصة الاجتماعية عبر علمنة المجتمعات، لا يدلان بالضرورة على كون الدين قد افتقد قابليته على إدارة المجتمعات البشرية في مختلف المجالات السياسية والثقافية أو أنّه أصبح عقيماً وليس من شأنه تفعيل الحياة الشخصية لكلّ فردٍ في المجتمع[6].

المفكّر خوزيه كازانوفا وصف إحياء الحياة الدينية بأنّه تعميمٌ للدين وعدم خصخصته،[7] فهو يعتبر التقاليد والطقوس الدينية المتعارفة في شتّى أرجاء العالم لا تسمح لأحدٍ بأن يهمّشها ويضيّق نطاقها في إطارٍ محدودٍ، ومن هذا المنطلق أكّد أنّها لم تكن تنصاع لتعاليم العلمانية التي حاول منظّروها الحدّ من نفوذ الدين في المجتمعات البشرية؛ فالأديان في شتّى أصقاع المعمورة تدافع عن حدودها الجغرافية في جميع مراحل التأريخ وبما في ذلك المرحلة الراهنة، وستبقى كذلك بالتأكيد، كما أنّها تزاول النشاطات السياسية لأجل تحقيق هذا الهدف ولوضع مقرّراتٍ من طرازٍ

[1] - Berger، Peter L.، (1999)، The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center، p. 2.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press.

[3] - Desecularization of the World.

[4] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press.

[5] - Casanova، Jose (1994)، Public Religions in the Modern World، Chicago: University of Chicago Press.

[6] - Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com. (http://www. signandsight. com/features/1714. html).

[7] - Deprivatization.

معاصرٍ في شتّى الأوساط العامّة والخاصّة سياسياً واجتماعياً[1].

المفكّرون الذين يتبنّون نزعات غير علمانية ولا يضيّقون نطاق الدين في إطارٍ خاصٍّ، يسوقون العديد من الأدلّة والشواهد لإثبات صواب متبنّياتهم الفكرية، ومن جملتها ما يلي:

- النهضة الإسلامية العالمية.

- النجاح الذي حقّقته البروتستانتية الإنجيلية[2] ولا سيّما في قارّة أميركا الجنوبية.

- شيوع القومية الهندوسية في الهند.

- عودة الحركة الأورثوذكسية إلى روسيا وشيوعها من جديدٍ بين شعوب الاتحاد السوفييتي السابق.

هذه الموارد ليست سوى شواهد يسيرة تدعم تلك الآراء التي ذهب إليها أتباع النزعة الدينية، وهي باعتقاد يورغن هابرماس قد أسفرت عن ولادة ثلاث ظواهر مهمة يمكن اعتبارها حركةً نحو حياة ما بعد العلمانية إذ تمكّن الدين في رحابها من استعادة سلطته وصبغته الاجتماعية الشاملة، في حين أنّ العلمانية كانت خلاف ذلك تماماً، فقد أصبحت تواجه مصيراً يكتنفه الغموض في شتّى أرجاء العالم لأنّ شبح الأفول بدأ يخيّم عليها ويزعزع أركانها الهشّة من أساسها[3].

أمّا الظاهرة الأولى التي تتجسّد في النهضة الإسلامية العالمية فهي تثبت قدرة الدين على فهم مختلف الصراعات الإيديولوجية التي تحدث في العالم بشكلٍ دقيق، ولا سيّما تلك التي لها صلةٌ بالخلافات الدينية. هذا الأمر في الحقيقة ذو أهميةٍ بالغةٍ لأنّ الفكرَ العلماني حسب المعتقدات الدينية هشٌّ وعرضةٌ للاضمحلال وليس من شأنه بسط نفوذه يوماً ما، أي إنّ أتباعه مهما فعلوا فلن يذوقوا طعم النصر مطلقاً.

وأمّا الظاهرة الثانية ففحواها أنّ الدين يمرّ في مرحلة استعادة سيطرته على المجتمعات البشرية في شتّى أرجاء العالم وبما في ذلك المكوّنات السياسية والمؤسّسات الرسمية، حيث انتعشت الحياة الدينية الشعبية من جديدٍ بعد التلاقح الثقافي الواسع الذي حصل بين المجتمعات التقليدية والحديثة. الانتشار المتنامي للدين في المجتمعات والثقافات التي غالباً ما تكون غير موحّدة

[1] - Casanova، Jose (1994)، Public Religions in the Modern World، Chicago: University of Chicago Press: pp. 5 - 6.

[2] - Evangelical Protestantism.

[3] - Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com.
(http://www.signandsight. com/features/1714. html).

المشارب الفكرية أسفر عن توعية الأوساط العلمانية في كلّ بقعةٍ من العالم ورفع مستوى معرفتها بالدين وحقائقه، والفضل في ذلك يعود إلى الهجرة الواسعة التي شهدتها البشرية في العصر الحديث، إذ إنّ إحدى نتائج هذه الهجرة تتمثّل في اتّساع رقعة المعتقدات الدينية وشيوعها في الأوساط الرسمية وإثر ذلك تلاقحها مع النزعات الوطنية، فالمعتقدات الدينية لم تكن واضحة المعالم لدى بعض المجتمعات. ومن المؤكّد أنّ عدم الانسجام الثقافي بين الشعوب عادةً ما يتواكب مع التغييرات الديموغرافية التي تطرأ في مختلف البلدان، إذ إنّ نتيجته بطبيعة الحال تزايد الصراعات الاجتماعية والسياسية فكرياً وبالتالي إحياء الدين وترويج تعاليمه[1].

رابعاً: عودة الحياة الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة

التطوّرات الاجتماعية التي أشرنا إليها حفّزت يورغن هابرماس على البحث والتحليل حول دور الدين في الحياة الاجتماعية العامّة ولا سيّما في مجال ولوجه في الحياة السياسية عالمياً بشكلٍ لم يكن الخبراء والمفكّرون الغربيون يتوقّعونه؛ ومن هذا المنطلق سلّط هابرماس الضوء في بحوثه على تلك الآثار المشهودة التي خلّفتها النزعات الدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية.

بناءً على ما ذكر، هناك سؤالٌ أساسيٌّ يقدّم نفسه في هذا المضمار، ألا وهو: ما الأُسس الفلسفية التي اعتمد عليها يورغن هابرماس للاستدلال على تحقّق هذه التغييرات الاجتماعية الشاملة؟

لا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي إجراء دراسةٍ دقيقةٍ حول المتبنّيات الفكرية لمنظّري النزعة الليبرالية والدعاة إليها وعلى رأسهم المفكّر الغربيّ جون رولز، إذ إنّ هابرماس نفسه قدّم آراءه في هذا الصدد ردّ فعلٍ على ما ذكره رولز بهدف تفنيد نظرياته ونقد وجهته الفكرية.

المفكّرون الداعون إلى ضرورة وجود الدين في الحياة الاجتماعية العامّة، قد اتّخذوا مواقفهم وتبنّوا آراءهم ردّ فعلٍ على النظريات التي أثارها مروّجو الفكر الليبرالي الهادف إلى الفصل بين الحياتين الاجتماعية الخاصّة والعامّة لأجل إقصاء الدين عن النشاطات الحياتية العامّة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المفكّرين الليبراليين أنفسهم قد أثاروا آراء متباينةً في هذا المضمار، ومنهم جون رولز الذي يعدّ أكثر اعتدالاً من سائر أقرانه الليبراليين لكونه لم يسلك مسلكاً متعصّباً ومناهضاً للدين؛ ولكن على الرغم من ذلك فالدعاة إلى وجوب وجود الدين في الأوساط الاجتماعية العامّة ومن جملتهم هابرماس، قد انتقدوا آراءه ونظرياته.

---

[1] - **Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com.**
(http://www. signandsight. com/features/1714. html).

إذن، من الضروري بمكانٍ شرح ردّ فعل يورغن هابرماس وتحليله تجاه المتبنّيات الفكرية التي ساقها جون رولز حول دور الدين في الحياة الاجتماعية العامّة، وهو ما سنتطرّق إليه في المباحث الآتية:

1) الليبرالية السياسية وأطروحة (توقيف الدين) في نظريات جون رولز

رواج الدين على نطاقٍ واسعٍ في الحياة الاجتماعية العامّة قد حفّز الكثير من الفلاسفة الغربيين المعنيين بالشأن السياسي على أن يعيدوا النظر في تقييم دوره في المجتمعات الليبرالية الحديثة.

حسب ادّعاء منظّري النظام الديمقراطي الحديث، فإنّ جوهر الديمقراطية وهدفها الأساسي هو منح الحكّام صلاحية تشريع القوانين بحيث يكون هذا الأمر حكراً عليهم دون غيرهم؛ أي إنّ كلّ قانون لا يكون رسمياً ومشروعاً إلا بعد تأييده من قبلهم؛ فالمشروعية في هذا النظام الحديث تحظى بأهميةٍ بالغةٍ لكونه مرتكزاً على رضا الشعب، ومن هذا المنطلق لا يمكن فرض شيءٍ على المجتمع من غير إرادة أعضائه ورغبتهم[1].

هذه المشروعية في الحقيقة ترمي إلى استئصال استبداد القانون من خلال تأكيدها أنّ التقنين يجب أن يكون ثمرةً للإرادة الحرّة لجميع أبناء الشعب، لذا فكلّ ما تشرّعه الديمقراطية هو في الواقع عبارةٌ عن قدرةٍ اختياريةٍ مطلقةٍ ليست غريبةً على البنية الاجتماعية، كما أنّها لا تُفرض بالقهر والإجبار على المواطنين باعتبارهم أصحاب القرار في تشريع ما يرونه ينصبّ في مصلحتهم العامّة؛ وهذا هو السبب الذي دعا المفكّرين المحدثين إلى وصف القوانين الديمقراطية بأنّها تتناغم مع حرّية الفرد والشعب على حدٍّ سواء.

الفلسفة السياسية المعاصرة تؤكّد أنّ العدل العامّ والشامل هو أحد السبُل الكفيلة لمعرفة الرضا الشعبي حول بعض القضايا المهمة، وهو ما دعا إليه المفكّر جون رولز، إذ اعتبره موضوعاً محورياً في الفلسفة السياسية، وأكّد أنّ إقراره في المجتمع يتطلّب وضع قانونٍ ديمقراطيٍّ مشروعٍ يكون منصفاً ومقبولاً لدى جميع المواطنين.

لقد أكّد جون رولز غاية التأكيد أنّ العدل يعتبر الدعامة الأساسية والمغزى الحقيقي للفضيلة في مختلف المكوّنات الاجتماعية، واعتبر البحث والنقاش حوله لترسيخ دعائم البنية الاجتماعية يناظر تلك البحوث والنقاشات التي تجرى في المباحث العلمية النظرية بهدف التعرف على الحقائق[2].

[1] - عبد الرحمن عالم، بنيادهاي علم سياست (باللغة الفارسية)، ص 106.
[2] - Rawls، John (1971)، A Theory of Justice، Oxford University Press: p. 3.

ومن جملة إنجازات هذا الفيلسوف أنّه أعاد هيكلة الفلسفة السياسية في المنتصف الثاني من القرن العشرين، وأثار نظرية العدالة على أساس عقلانية إيمانوئيل كانط، وعلى هذا الأساس ذكر تفسيراً جديداً لنظرية العقد الاجتماعي والتوافق العقلاني، كما انتقد مبدأ النفعية الذي ساد بين المفكّرين آنذاك كضرورةٍ اجتماعيةٍ وفرديةٍ؛ إذ يرى أنّ المجتمع العادل هو ذلك المكوّن الذي ترتكز دعائمه على مبدأ العدل، لذا دعا إلى إقراره وصياغة مختلف جوانبه بشكلٍ خارجٍ عن إطار الرغبات والنزعات الفردية. [1]

المتبنّيات الفكرية لهذا الفيلسوف الغربي يمكن تصنيفها في نطاق مرحلتين فكريتين متباينتين، فالمرحلة الأولى هي التي قدّم فيها نظرية العدالة ضمن كتابه الذي ألّفه تحت عنوان (العدالة كإنصافٍ) عام 1971 م، إذ اتّبع نهجاً فلسفياً أخلاقياً لتعريف مبدأ العدل في المجتمع، وهذا يعني أنّه اعتبر العدالة الاجتماعية في هذا الكتاب نظريةً فلسفيةً أخلاقيةً على غرار قراءة الفيلسوف إيمانوئيل كانط للفكر الليبرالي. جون رولز في هذه المرحلة أكّد وجود أصولٍ عامّةٍ من شأنها تحقيق العدالة في المجتمع شريطة أن تكون مدعومةً بمبادئ فلسفية وأخلاقية.

لا شكّ في أنّ هذا المفكّر قصد من نظريته تقديم نظريةٍ شموليةً حول مبدأ العدالة بحيث يمكن تطبيقها في كلّ مجتمعٍ متقوّمٍ على مبادئ أصيلةٍ، ولكنّه واجه مشكلات جادّة على هذا الصعيد وتعرّض لنقدٍ لاذعٍ من المفكّرين الذين عاصروه.

وفي المرحلة الفكرية الثانية من حياته، ألّف كتاب (الليبرالية السياسية)،[2] فقد كان حصيلةً لآرائه وانتقاداته، وقد طبع في عام 1993 م بعد 22 عاماً من نشر كتابه (العدالة كإنصاف) في عام 1971 م[3]. نحا رولز في هذا الكتاب نحواً بعيداً عن الفكر الشمولي ولم يعر فيه أهميةً للثقافات والقضايا الفكرية المتنوّعة، حيث قدم نظرية العدالة السياسية وأعرض عن نظريته السابقة التي اتّصفت بصبغةٍ عمومية، وعلى هذا الأساس جعل هدفه وضع مبادئ أساسية من شأنها تحقيق العدل سياسياً في أهمّ المكوّنات الاجتماعية؛ لذا يمكن القول إنّه أثار أصولاً ليبراليةً سياسيةً تنسجم فقط مع المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، والسبب في ذلك يعود إلى تغيير مبانيه الفكرية في المرحلة الثانية من حياته والتي استبدل فيها العقلانية الذهنية لإيمانوئيل كانط - والتي هي عقلانيةٌ انتزاعيةٌ

---

[1] - يد الله دادگر / محمّد رضا آرمان مهر، بررسي ونقد مباني معيار عدالت اقتصادي (باللغة الفارسية)، ص 38.

[2] - **Political Liberalism.**

[3] - عسكر دير باز / هژبر مهري، نسبت نظرية عدالت جان رالز با فلسفه اخلاق كانت وفلسفه حق هكل، مقالة نشرت في مجلة (الهيات تطبيقي)، السنة الأولى، العدد 4، ص 53.

ومستقلّةٌ عن المصالح الفردية - بعقلانية فريدريتش هيجل الواقعية التي تصوّر العقلانية في الحياة البشرية بأنّها حقيقةٌ تأريخيةٌ؛ وإثر ذلك ذهب إلى القول إن أصول العدل في كلّ مجتمعٍ يجب أن تكون متناسبةً مع البُنى الأساسية لتوجّهات أعضائه[1].

يمكن القول إنّ هدف جون رولز من إثارة نظرية العدالة السياسية ومبدأ الليبرالية السياسية في كتابه (الليبرالية السياسية) هو عرض قراءة جديدةٍ في هذا المضمار تختلف عن تلك القراءة التي قدمها في كتابه (العدالة كإنصافٍ) لكونها لا ترتكز على أيّة نظريةٍ شموليةٍ أخلاقيةٍ أو فلسفيةٍ[2].

أهمّ ميزةٍ تتّصف بها المجتمعات الحديثة باعتقاد هذا المفكّر، تكمن في كثرة النظريات المقدّمة في شتّى المجالات الأخلاقية والفلسفية والدينية وتنوعها، وأكّد أنّ نظرية الإجماع في الليبرالية السياسية والتي هي بمنزلة عقدٍ اجتماعيٍّ على كون العدالة تعني التعامل بإنصافٍ مع مختلف أبناء المجتمع، تختلف عن الآراء الدينية والفلسفية المتباينة المقدَّمة حول مبدأ الخير.

القراءة السياسية التي يثيرها جون رولز للعدالة في نظريته الليبرالية السياسية هي في الحقيقة رؤيةٌ حول تلك الشعوب التي تتبنّى أفكاراً متباينةً يشوبها الجدل، وتستند بطبيعة الحال إلى أصول منطقيةٍ أو ميتافيزيقيةٍ أو دينيةٍ، والهدف منها تنظيم البنية الاجتماعية بشكلٍ توافقيٍّ،[3] ويرى أنَّ البشرية إن أرادت تحقيق الإجماع الشعبي حين تعدّد النظريات الأخلاقية والفلسفية والدينية، وكذلك تحقيق العدل والاستقرار في المجتمع ذي المذاهب الفكرية المتعدّدة، فالسبيل الوحيد لها هو الاعتماد على التوافق العقلي العامّ وقبول فكرة الحظر الديني التي هي في واقع الحال قانونٌ منبثقٌ من أخلاقيات المواطنين في المجتمعات الليبرالية؛ وحسب رأي يورغن هابرماس فأخلاق المواطنة التي دعا إليها جون رولز تدور حول النشاط المؤثّر في العملية الديمقراطية، إذ قال: «**بغضّ النظر عن الاختلاف الدائم في الآراء التي تثار من قبل المواطنين حول شتّى المسائل المتعلّقة بالإيديولوجيات والنظريات الدينية، فلا بدّ لهم من احترام بعضهم لبعض بوصفهم أعضاء متساوين في الحقوق والتكاليف، وأحراراً في مجتمعهم السياسي؛ ومن هذا المنطلق يجب عليهم ذكر مسوغات مناسبةٍ في كلّ اختلافٍ سياسيٍّ يطرأ بينهم بحيث يكون نشاطهم متقوّماً على الاتّحاد المدني؛ وقد وصف جون رولز هذا الأمر بأنّه واجبٌ حضاريٌّ وانتفاعٌ عامٌّ**

[1] - يد الله دادگر / محمّد رضا آرمان مهر، بررسي ونقد مباني معيار عدالت اقتصادي (باللغة الفارسية)، ص 49.

[2] - أحمد واعظي، نارسائي قرائت اخلاقي رولز از ليبراليسم، مقالة نشرت في مجلة (علوم سياسي) الفصلية، السنة السابعة، العدد 26، ص 54 - 55.

[3] - Rawls، John (1996)، Political Liberalism، Columbia University Press.

من القابليات الشخصية»[1].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ أخلاق المواطنة هي منشأ فكرة الحظر الديني، إذ يطالب أصحاب هذه النظرية المواطنين المتديّنين بالدفاع العامّ والشامل عن أحد القرارات السياسية عند انعدام الاستدلالات المبرّرة التي يتقبلها العرف الاجتماعي العامّ، والأمر الذي يحظى بأهمية بالغة على هذا الصعيد هو اعتماد جون رولز على مقولة العقل البشري المشترك[2] الذي هو عبارةٌ عن أصولٍ وغاياتٍ مشتركةٍ يجب أن يتّسع نطاقها بغية إضفاء شرعيةٍ على بسط السلطة السياسية على النطاق الاجتماعي العامّ.

هناك سؤالٌ أساسيٌّ يثار هنا، وهو: بما أنّ المجتمعات المعاصرة تتبنّى مشارب فكرية متنوّعة ومتباينة، فكيف يمكن لجون رولز الاعتماد على ما يسمّى بـ (العقل البشري المشترك) والذي يطلق عليه في معظم الأحيان عنوان (العقلّ العمومي)[3] من غير تجاهل الإيديولوجيات التي يتبنّاها المواطنون المعارضون لهذه الفكرة؟

إذا كان تأسيس مجتمع ليبراليٍّ متقوّمٍ على عقلانية الحوار وعدم إجبار الآخرين لا يتحقّق إلا في ظلّ سلوكٍ غير مسوّغٍ متقوّمٍ على إيديولوجياتٍ معارضةٍ، فنتيجة ذلك أنّ الليبرالية غير قادرةٍ على تحقيق الظروف المناسبة والضرورية لإدامة حياتها بالاعتماد على مصادرها الخاصّة؛ وبالتالي يقال: ما منشأ العقل العمومي إذن؟!

يعتقد جون رولز أنّ العقل العمومي منبثقٌ من ثقافةٍ سياسيةٍ عامّةٍ ذات جذورٍ فكريةٍ متعدّدة وفي الحين ذاته ليست فوضويةً، بل هي محدودةٌ ومتقوّمةٌ على أصولٍ ومعتقداتٍ معيّنة. هذه التعدّدية الفكرية التي تتمخّض عنها ثقافةٌ سياسيةٌ عامّةٌ يعتبرها جون رولز تعدّديةً فكريةً معقولةً[4] أو تعدّديةً نظريةً شاملةً ومعقولةً؛[5] وبالطبع فثمرة ما ذكر هي أنّ كلّ عضوٍ عاقلٍ في المجتمع المتقوّم على هذا النمط من التعدّدية الفكرية لا بدّ وأن يتبنّى مبدأ التعامل بالمثل والذي يطلق عليه في علم

[1] - Habermas، Jürgen (2005)، “Religion in the Public Sphere”، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 6.

[2] - Common Human Reason.

[3] - Public Reason.

[4] - Reasonable Pluralism.

[5] - Pluralism of Reasonable Comprehensive Doctrines.

Rawls، John، (1993)، “Political Liberalism”، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 54.

الاجتماع عنوان (التبادلية السلوكية)[1] لكونه معياراً مناسباً للمساواة التي تتحقّق على أساسها مصالح متبادلة،[2] وبناءً على هذا فالعقل العمومي - ليبرالية جون رولز - يمكن أن يتحقّق بشكلٍ عامٍّ بوساطة ما يمكن وصفه بأنّه العقلانية الحاكمة على التعدّدية للنظريات الشمولية، وهذه السلطة هي السبب في عدم القدرة على القيام باستثمارٍ عامٍّ لأدلّةٍ غير عامّةٍ، أي تلك الأدلّة التي يمكن على أساسها تبرير الأصول الدينية.

الجدير بالذكر هنا أنّ سيطرة العقل على التعدّدية الفكرية يسفر عن نشأة نمطٍ من الثقافة السياسية، وهذا النمط بدوره يكون سبباً لظهور عقلٍ عموميٍّ تتمكّن البشرية على أساسه من العمل تحت مظلّة سلسلةٍ من الأصول والأهداف الديمقراطية التي من شأنها الاتّساع في نطاقٍ أوسع بغية إضفاء شرعيةٍ على الفعل الصادر من السلطة السياسية؛ ولهذا السبب دافع جون رولز عن الإجماع الشعبي والنظريات الشمولية التي تدعو إلى طرحٍ سياسيٍّ متّفق عليه حتّى وإن لم يكن متقوّماً على أُسسٍ مستحكمةٍ. [3] إذن، من المؤكّد أنّ الأصول التي تنشأ على أساس العقل العمومي حسب هذا الاستدلال، لا تكون بروتستانتية ولا يهودية ولا نفعية، ولا أيّ شيءٍ آخر يناظر ذلك مـمّا يعني أنّ كلّ نمطٍ عقليٍّ واستدلاليٍّ تابعٍ لكلّ واحدةٍ من هذه المدارس الدينية والفكرية، ليس من شأنه أن يصبح عقلاً عمومياً في حدّ ذاته؛ ومن ثمّ لا بدّ من القول إن التوجّهات العقلية المثارة اجتماعياً في نطاق إحدى المدارس الفكرية أو الدينية لا يمكن اعتبارها نظريةً اجتماعيةً شموليةً يُعتمد عليها لإضفاء شرعيةٍ على النشاطات السياسية في المجتمع، وعلى هذا الأساس فالمعيار الأساسي للمشروعية التي جاء بها جون رولز يكمن في قطع الطريق على التعاليم الدينية وعدم تسريتها في النطاق الاجتماعي والسياسي العام - الحظر الديني - حيث دعا المواطنين إلى عدم السماح للمدارس الفكرية والدينية ببسط نفوذها في النطاق الاجتماعي العامّ حينما تكون مفتقرةً إلى مبادئ شمولية عامّة تنسجم مع أطروحته.

2) فكرة الحظر الديني والهوّة السحيقة بين الثقافة الاجتماعية العامّة وثقافة المجتمع المتحضّر

فكرة الحظر الديني التي أثارها جون رولز واجهت انتقاداتٍ متباينةً، إلا أنّ المحور الأساسي

[1] - Reciprocity.

[2] - Rawls، John، (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 17.

[3] - Rawls، John، (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 39.

والمشترك فيها هو تأكيدها أنّ أخلاق المواطنة الليبرالية قد أوجدت هوّةً عميقةً بين الثقافة الاجتماعية العامّة والثقافة المدنية الحديثة، ومن ثمّ فهي تعدّ عقبةً جادّةً أمام بعض المواطنين فيما لو تمّ إحقاق الحقوق الديمقراطية عملياً. إذن، هذا هو السبب في ظهور ردود أفعالٍ متبانيةٍ في هذا الصدد ولا سيّما تلك الأصوات الداعية إلى تغيير المنهج المتّبع حالياً، إذ عارض بعض المفكّرين أخلاق المواطنة الليبرالية وفكرة الحظر الديني، ومن أبرزهم المفكّر مايكل بيري[1] وكرستوفر إيبرل[2] وباول ويثمان[3] ونيكولاس وولترستورف[4].

يمكننا تلخيص الاستدلالات المعارضة لفكرة الحظر الديني في نمطين متمايزين بعضهما عن بعض، كما يلي:

الاستدلال الأوّل: الحظر الديني عبارةٌ عن مسؤوليةٍ غير عادلةٍ وغير منصفةٍ تفرض على المواطنين المتديّنين الذين يعيشون في ظلّ مجتمعٍ ليبراليٍّ ديمقراطيٍّ، لذا فهو ظلمٌ صريحٌ لشريحةٍ كبيرةٍ من المجتمع.

الاستدلال الثاني: الحظر الديني على المستوى الاجتماعي العامّ يقطع الطريق على أهمّ التعاليم والأعراف السياسية الدينية، ومن ثمّ يهمّشها ولا يفسح المجال للمجتمع كي ينتفع من آثارها الإيجابية.

كما هو واضحٌ مـمّا ذكر، فالاستدلال الأوّل يؤكّد على مسألة انفصام الهوية[5] التي تنشأ من الحظر الديني، وذلك بمعنى أنّ الكثير من المتديّنين لا يعتقدون بصحّة تهميش الدين وعزله عن الحياة السياسية ولا يقبلون بتحجيم دوره في زاويةٍ اجتماعيةٍ ضيّقة، إذ يعتقدون أنّهم إذا ما ولجوا في مضمار السياسة العامّة فلا بدّ لهم من العمل على أساس أصولهم الدينية الأخلاقية لكونهم لا يرغبون بتاتاً في التخلّي عن معتقداتهم الدينية؛ لذا فالمفكّر نيكولاس وولترستورف أكّد أنّ الكثير من المتديّنين في المجتمعات الليبرالية يعتقدون بضرورة صياغة القوانين والمقرّرات الأساسية المتقوّمة وفق مبدأ العدالة وعلى أساس متبنّياتهم الدينية باعتبار أنّ هذا الأمر حقٌّ لهم ولا يمكن

[1] - Perry، Michael J. (1988)، Morality، Politics، and Law: a Bicentennial Essay، New York: Oxford University Press.

[2] - Eberle، Christopher J. (2002)، Religious Conviction in Liberal Politics، Cambridge، U. K.: Cambridge University Press.

[3] - Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press.

[4] - R Audi، N Wolterstorff (1997)، Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate، Point/counterpoint. Lanham، Md: Rowman & Littlefield Publishers.

[5] - Split Identity.

التغاضي عنه بوجهٍ. هذه الشريحة الاجتماعية باعتقاد وولترستورف لا تتفاعل مع العلمانية بشتّى صورها لدرجة أنّها ترفض جميع إنجازاتها سواء كانت سلبيةً أو إيجابيةً، وبالتالي لا مجال لإرغامها على السير في مسلكٍ علمانيٍّ؛[1] والسبب في ذلك يرجع إلى أنّها تعتبر معتقداتها الدينية مطلقةً ومتكاملةً بحيث تتعدى نطاق الحياة الفردية والاجتماعية لكونها سبباً أساسياً في الوحدة والانسجام بين جميع مكوّناة الحيات ونواحيها بحيث تسوق البشرية جمعاء نحو هدفٍ واحدٍ لا ثاني له؛ وهكذا اعتقادٌ بطبيعة الحال يلزم الفرد بعدم قبول أيّ نمطٍ فكريٍّ آخر خارجٍ نطاق المعتقدات الدينية.

وأمّا يورجين هابرماس فهو يرى أنّ اعتراض المتديّنين على الحياة الديمقراطية الليبرالية الحديثة ناشئٌ من الاعتقاد بكون الدين ذا دورٍ مشتركٍ في الحياة اليومية لجميع الذين يعتنقونه دون استثناءٍ؛ أي إنّ هذا الاعتراض في واقع الحال منبثقٌ من مكانة الدين في الحياة الاجتماعية، فكلّ متديّنٍ بطبعه يؤدّي جميع تكاليفه وأعماله اليومية على ضوء معتقداته؛ إذ إنّ الاعتقاد الراسخ لدى الإنسان لا يعدّ مجرّد نظريةٍ متقوّمةٍ على سلسلةٍ من المبادئ والأصول الدينية، بل هو عبارةٌ عن مصدر إلهامٍ وطاقةٍ كامنةٍ تأخذ بيد من يتبنّاها نحو السير قدُماً في شتّى مسالك الحياة.

لا شكّ في أنّ التديّن يعتبر الدعامة الأساسية لقابليات الحياة البشرية، لذلك تمكّن من التغلغل في جميع منافذ الحياة الفردية والاجتماعية ومواكبة الإنسان في كلّ خطوةٍ يخطوها أو نفسٍ يستنشقه، لذا فالمجتمعات المتديّنة عادةً ما ترفض أيّ تغييرٍ أو تحوّلٍ في المباني السياسية خارج نطاق دينها لأنّ معتقداتها ترغمها على تسرية أصولها الدينية في كلّ فعلٍ ونظريةٍ من غير استثناءٍ، وبالطبع فإنّ السياسة على رأس هذه الأولويات.[2]

بناءً على ما ذكر فالكثير من المواطنين المتديّنين - وليس جميعهم - لا يرغبون بتبنّي أفكارٍ ليبراليةٍ ديمقراطيةٍ بحتةٍ في المجال السياسي، إذ إنّ تعاليمهم الدينية تقيّدهم وتمنعهم من الانصياع وراء مبادئ تتعارض مع الأصول الدينية، ولا فرق في ذلك بين المسيحيين واليهود والمسلمين؛ فأتباع هذه الديانات لا يقتنعون بأخلاق المواطنة الليبرالية المرتكزة على فكرة الحظر الديني لكون توجّهاتهم دينيةً مطلقةً وذات صبغةٍ هجوميةٍ الأمر الذي يعني أنّ الحلّ الوحيد هو إبعادهم

[1] - R Audi، N Wolterstorff (1997)، Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate، Point/counterpoint. Lanham، Md: Rowman & Littlefield Publishers. P. 105.
[2] - Habermas، Jürgen، (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 7.

عن العملية الديمقراطية لعدم قدرتهم على التفاعل والانسجام معها بسبب عدم امتلاكهم تصوّراً صائباً عن الحياة المثلى.

وهناك استدلالٌ آخر مشابه لما ذكر، ألا وهو عدم وجود تناغمٍ بين المسؤوليات المعرفية في المجتمع، إذ يؤكّد أصحاب هذا الرأي أنّ فكرة الحظر الديني المتقوّمة على المبادئ الليبرالية التي روّجها جون رولز، تفرض على المتديّنين مسؤوليةً معرفيةً مقيّدةً في نطاق رؤيةٍ محدّدة، في حين أنّ سائر المواطنين غير المتديّنين لا يواجهون هذه الظاهرة؛ وهذه المعضلة في الحقيقة هي منطلق نقد يورغن هابرماس، إذ حاول إيجاد حلّ لها. الاعتراضات والاستدلالات النقدية المثارة في هذا الصدد تؤكّد بشكلٍ أساسيٍّ أنّ فكرة الحظر الديني ينجم عنها تقسيم مهامّ المواطنة والتكاليف الاجتماعية الديمقراطية بشكلٍ غير عادلٍ بحيث تمنح الأولوية فيها للإيديولوجيات العلمانية في عين تهميش المبادئ الدينية، وكما هو واضحٌ في أطروحات جون رولز، فالمواطنون العلمانيون تتسنّى لهم مزاولة نشاطاتهم العامّة والخاصّة في المجتمعات المدنية والسياسية بسهولةٍ أكثر من أقرانهم المتديّنين الذين يجدون أنفسهم في مأزقٍ فكريٍّ ومضطرّين للتخلّي عن معتقداتهم الراسخة المرتكزة على أُسسٍ أخلاقيةٍ مستحكمة، وهم بطبيعة الحال عادةً ما يشعرون بالأسى والضجر من ذلك لأنّ الرأي العلماني العامّ لا يتبنّاها، لذا لا حيلة لهم سوى التزام جانب الصمت. إذن، المواطنون العلمانيون وأقرانهم المتديّنون لا يخوضون في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية بشكلٍ متكافئ، وسوف نوضّح هذا الأمر بتفصيلٍ أكثر في موضعه.

وأمّا الصنف الثاني من الآراء المعارضة والذي فحواه أنّ الحظر الديني على المستوى الاجتماعي العامّ يقطع الطريق على أهمّ التعاليم والأعراف السياسية الدينية، ومن ثمّ يهمّشها ولا يفسح المجال للمجتمع كي ينتفع من آثارها الإيجابية، فهو كما يبدو يؤكّد أنّ فكرة الحظر الديني تمثّل أحياناً خطراً على التوجّهات الليبرالية العلمانية.

هناك استدلالان متباينان حول المصالح السياسية التي يكتسبها المجتمع من ترويج الدين في النطاق الاجتماعي العامّ، وهما كما يلي:

الاستدلال الأوّل: الإسهام السياسي الفاعل يجب أن تكون منبثقاً من المعتقدات والتعاليم الدينية.

الاستدلال الثاني: النتائج الاجتماعية لا بدّ وأن تكون ذات فائدةٍ للأديان المعتبرة من الناحية الديمقراطية.

بالنسبة إلى مسألة الإسهام السياسي الديني الفاعل، فهو يؤكّد أنّ الحظر الديني الذي يهمّش الآراء الدينية ولا يعير لها أهميةً، يحرم المجتمع من مصدرٍ مهم للعلم والمعرفة والتنظير السياسي، والدعاة إليها ذكروا بعض الأمثلة التي تدلّ على أنّ الدين تمكّن من تقديم نقدٍ مرتكزٍ على استدلالات قويةٍ بغية التصدّي للقوانين الجائرة، وأهمّ نقدٍ تجدر الإشارة إليه على هذا الصعيد يكمن في ذلك النقد السياسي الديني الذي طرح على مؤسّسة الحقوق المدنية الأميركية؛ فعلى سبيل المثال نلاحظ في كلام المفكّر مارتن لوثر كينغ[1] الكثير من المفاهيم الدينية التي يمكن اعتبارها استدلالات أساسية، ومن جملتها مسألة الأخوّة بين البشر والتساوي أمام القانون. بناءً على هذا الاستدلال، يمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنّ الكثير من الحركات الاجتماعية الرائدة في شتّى أرجاء العالم منبثقةٌ من دوافع دينية وغالبيتها تنشأ وتتنامى في رحاب مجتمعاتٍ متديّنة؛ كما يؤكّد هذا الاستدلال عدم صواب إثارة المبادئ الدينية للبحث والنقاش السياسي لمعرفة ما إن كان فيها خيرٌ للمجتمع أو شرٌّ، لأنّ الدين منذ نشأته كان مصدراً للخير فقط.

وأمّا الاستدلال الثاني، فيمكن القول إنّ المفكّر ويثمان قد تبنّاه بشكلٍ خاصٍّ، ففي الفصل الثاني من كتابه (الدين وواجبات المواطنة) جمع معلومات اجتماعية متنوّعة من مختلف الدراسات والبحوث التي أجريت في هذا المضمار، ومعظمها يؤكّد وجود ارتباطٍ وطيدٍ بين الإسهام الديني والمواطنة الفاعلة المتجسّدة في مصاديق عديدة ومن جملتها المشاركة في الانتخابات والقيام بمختلف النشاطات المدنية وما شاكل ذلك؛ وعلى هذا الأساس استنتج بأنّ شتّى المكوّنات والمؤسّسات الدينية وكلّ تعلّقات الإنسان العقائدية، لها دورٌ أساسيٌّ للغاية في تحقّق مبدأ المواطنة وفق النمط الأميركي[2].

هناك رأي جديرٌ بالاهتمام قُدِّم من قبل هذا المفكّر أيضاً، وفحواه أنّ دور الكنيسة في التعبئة السياسية للأقلّية الاجتماعية التي لا تمتلك مقوّمات مادّية تؤهّلها لقيادة المجتمع، غالباً ما يشمل المواطنين الأمريكان الذين ينحدرون من أصولٍ أفريقية، إذ أكّد أنّ التديّن بين هؤلاء راسخٌ ومؤثّرٌ لدرجة أنّه يثير لديهم غريزة الصراع السياسي. [3] لا ريب في أنّ أساس الاعتراض على فكرة الحظر الديني في هذا المضمار ناشئٌ من أنّها تحول دون تنامي الهوية الوطنية للمتديّنين وتكاملها في

[1] - Martin Luther King.

[2] - Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press. P. 45.

[3] - Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press. P. 45.

المجتمعات المعاصرة.

على الرغم من أنّ المفكّر جون رولز حاول الإجابة عن هذه الاعتراضات والانتقادات، لكنّه لم يتّبع أسلوباً جادّاً وحازماً من منطلق اعتقاده بأنّها لا تهدّد الكيان الليبرالي من أساسه ولا تعدّ عقبةً أمام أخلاق المواطنة الليبرالية ولا تعتبر حائلاً أمام إيفاء الدين بدوره على النطاق الاجتماعي الليبرالي الديمقراطي؛ وهذا التصوّر الناقص قد أدركه يورغن هابرماس، لذا نجده نحا نحواً يختلف عنه تماماً، إذ دعا إلى إعادة صياغة الحياة الدينية من جديدٍ وفسح المجال للمكوّنات الدينية بمزاولة نشاطاتها في المجالين الاجتماعي والسياسي والسعي لتقديم إجاباتٍ مناسبةٍ حول الاعتراضات التي تذكر ضدّ التديّن عبر اتّباع أسلوبٍ أفضل مـمّا ذهب إليه جون رولز.

خامساً: هابرماس والليبرالية التبريرية وما بعد العلمانية

كما ذكرنا آنفاً فالمفكّر الغربي يورغن هابرماس كان يعتقد بأنّ العالم المعاصر يمرّ في مرحلة إعادة هيكلة الحياة الدينية وإحيائها من جديدٍ الأمر الذي أدّى إلى تزايد المكوّنات الأصولية الدينية بحيث أصبحت أكثر رونقاً وانتعاشاً من المكوّنات الاجتماعية الليبرالية.

لا ريب في أنّ النزعات الأصولية في الظروف الراهنة تتنامى على نطاقٍ واسعٍ في مختلف الأديان وجميع المذاهب الإسلامية والمسيحية سواء كانت بروتستانتية أو كاثوليكيةً، ولو أنّ هذه المكوّنات التي تحتلّ نطاقاً واسعاً في المجتمعات البشرية والتي تمكّنت من بسط نفوذها في شتّى أرجاء المعمورة، بقيت تشعر بكون النزعة الليبرالية خطراً محدقاً بكيانها وتعاليمها فمن شأنها أن تصبح خطراً يهدّد بعض المشتركات الاجتماعية والسياسية العامّة وبالتالي ستوجّه ضربةً قاصمةً للحياة الديمقراطية؛ وهذا الأمر أشار إليه جون رولز أيضاً إذ قال إنّ العقد الاجتماعي لا يمكن أن يتحقّق إلا في رحاب نظرياتٍ معقولةٍ يقبلها العرف الديني العام بحيث تتناغم مع الأوضاع الراهنة لكلّ مجتمعٍ إنسانيٍّ، كما أكّد أنّ المساعي التي تبذل في سبيل تحقيق هذا الهدف يمكن أن تثمر عن اجتثاث سائر النظريات التي لا تنسجم مع حكم العقل والمنطق. [1]

لقد حاول يورغن هابرماس توسيع نطاق مفهوم الليبرالية التبريرية[2] لأجل أن تضاف إليها الأفكار الليبرالية الديمقراطية التي لم تشر إليها نظريات جون رولز، لذلك أكّد أنّ الحكومة الليبرالية التي

---

[1] - Rawls، John، (1993)، “Political Liberalism”، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press. P. 126.

[2] - Justificatory Liberalism.

تدعم جميع أنماط التوجّهات الدينية بشكلٍ متكافئ وبدون ترجيح مذهبٍ أو دينٍ على غيره، ملزمةٌ بعدم إرغام المواطنين المتديّنين على الانصياع وراء فكرة الفصل بين المبادئ العلمانية والدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية لكون هذا الأمر يمسّ بهويّتهم الدينية[1]. يرى هذا المفكّر ضرورة تقديم أنموذجٍ ديمقراطيٍّ لا يرغم المواطنين على اللجوء إلى خيارٍ واحدٍ فقط بحيث يجعلهم مضطرّين للانصياع إمّا للقيم السياسية الليبرالية أو التمسّك بمعتقداتهم الدينية، وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول إن حياة ما بعد العلمانية هي التي تلبّي طموح البشرية في عدم التخلّي عن تقاليدها وطقوسها الدينية إلى جانب تحرّكها في مسالك ليبرالية، لذا أعاد قراءة آراء جون رولز ومختلف نظرياته بغية التنسيق والمواءمة بين الحياتين الدينية والليبرالية سياسياً واجتماعياً وبالتالي الحيلولة دون المساس بهوية المتديّنين وعدم تهميشهم، بل والعمل على التعاون معهم والاستفادة من آرائهم ونظرياتهم الدينية للسير قدماً نحو مستقبلٍ ليبراليٍّ دينيٍّ زاهرٍ.

1) الليبرالية التبريرية وشرط الترجمة التأسيسية

التغيير الأساسي الذي اقترحه يورغن هابرماس يكمن في توسيع نطاق الشرط[2] الذي أثاره جون رولز ردّاً على من انتقده واعترض عليه حينما قدّم نظريتي أخلاق المواطنة الليبرالية وفكرة الحظر الديني، حيث أكّد هابرماس ضرورة التعامل معه بوصفه مفهوماً عنوانه (شرط الترجمة التأسيسية).
[3]

وكما ذكرنا فإنّ جون رولز أثار مفهوم الشرط لدى ردّه على الاعتراضات التي سيقت على مبدأ المواطنة الليبرالية المتقوّمة على أساس الحظر الديني، إذ أراد منه السماح للمواطنين بأن يخوضوا في غمار النشاطات الاجتماعية والسياسية العامّة وفق النظريات الشمولية التي يتبنّونها شريطة أن يأتوا باستدلالاتٍ سياسيةٍ تتناسب مع مقتضيات العصر وتنسجم مع الأوضاع التي تحفّ المجتمع بجميع مكوّناته، وذلك لأجل إثبات صحّة الأصول السياسية والاجتماعية التي يعتقدون بها[4].

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 130.

[2] - Proviso.

[3] - Institutional Translation Proviso.

Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 130.

[4] - Rawls، John (1997)، "The Idea of Public Reason Revisited"، In: Political Liberalism، The John Dewey essays in philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press، Originally Published in the Chicago Law Review (Summer 1997). P. 453.

هدف جون رولز من إثارة مسألة (الشرط) التقليل الضغوط المعرفية التي يواجهها بها المواطنون المتديّنون حينما يلجون في المضمار السياسي ويتخلّون عن ثقافتهم المتأصّلة التي عادةً ما تكون نطاقاً حرّاً لهم في تطبيق معتقداتهم الدينية، لأنّ النشاطات السياسية الجديدة عليهم لا ترتبط بمعتقداتهم الدينية ولا تخدمهم إلا في إطار حياتهم العامّة. المتديّنون على أساس هذا الشرط لهم الحرّية التامّة في بيان معتقداتهم الحقيقية وإقحامها في مختلف مراكز التقنين من غير أيّة خشيةٍ أو مضايقةٍ ولا يحقّ لأحدٍ الاعتراض عليهم أو معاقبتهم على ذلك، والهدف الأساسي منه هو تذليل العقبات وإزالة بعض النتائج الوخيمة التي جاءت بها الليبرالية الحديثة وفي الحين ذاته فسح المجال لهم للمشاركة الفاعلة في مضمار الخطاب الاجتماعي السياسي العامّ. من الجدير بالذكر هنا أنّ الشرط الذي أثاره جون رولز لا يمنح التعاليم الدينية قدرةً على فرض نفسها في عالم السياسة والتنظير الشمولي، وهو ما أكّده يورغن هابرماس.

هابرماس حاله حال رولز، إذ جعل منظومته الفكرية ترتكز على أساس تقسيم المجتمع إلى صنفين، وقد سار على نهجه في عزل الثقافة الاجتماعية البنيوية عن الإطار السياسي العام، إذ أكّد في نظريته أنّ الأطر المحلّية غير الرسمية تختلف عن المكوّنات الرسمية بشتّى أنواعها كالبرلمانات والمحاكم والوزارات وجميع الدوائر الحكومية،[1] وهذا التمايز في الحقيقة يعتبر واحداً من الأصول التي ارتكز عليها هابرماس حينما اقترح أنموذجاً ديمقراطياً ذا مرحلتين[2].

النظام الديمقراطي الفاعل والمؤثّر بشكلٍ إيجابيٍّ حسب رأي هابرماس هو ذلك النظام الذي يتمّ تطبيقه في نطاقٍ واسعٍ يشمل المكوّنات والتوجّهات الفكرية العامّة الرسمية وغير الرسمية بحيث يتمكّن المواطنون في رحابه من إعادة صياغة معتقداتهم وتبادل الآراء فيما بينهم حول نجاعته أو فشله؛ كما يعتبر مصدراً تشريعياً ثرياً للحياة البشرية من شأنه تلبية جميع متطلّباتهم المعيشية فكرياً ومادّياً على المستويين الرسمي وغير الرسمي. وقد أشار في كتابه (بين الحقائق والمعايير: إسهامات لنظرية جدل القانون والديمقراطية)[3] إلى أنّ صياغة الإرادة السياسية[4] التي هي عبارةٌ عن فرعٍ من عملية التقنين في الحكومة المتقوّمة على أركان ثابتة، إذا ما أصبحت عقبةً وحالت دون استثمار القابليات الذاتية العامّة للمجتمع، ولو أنّها نأت بنفسها عن المسائل والمواضيع الحسّاسة

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 130.
[2] - Two - Track.
[3] - Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.
[4] - Political Will Formation.

ولم تكن شريكاً في الجوانب المعرفية لمختلف الطبقات الاجتماعية التي تعيش في كنف حضارةٍ معاصرةٍ بمنأى عن الأجواء الرسمية؛ فهي بطبيعة الحال سوف تعقم العملية السياسية وتفقدها التأثير في جميع المكوّنات الاجتماعية وتهدم دعائمها العقلانية من الأساس[1].

يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ بأنّ المشروعية الديمقراطية التي دعا إليها يورغن هابرماس في الخطاب الاجتماعي المعاصر، حتّى وإن كانت تقتضي إيجاد صلةٍ وثيقةٍ بين المكوّنات الرسمية وغير الرسمية، لكنّنا نستشفّ من أصول مذهبه الفكري ضرورة الحفاظ على المسافة الموجودة بين تلك الأمور التي تتّسم بصبغةٍ رسميةٍ وبين نظائرها التي تندرج ضمن إطارٍ غير رسميٍّ؛ كما نستنتج من مجمل آرائه أنّه يعتبر المجتمع المتحضّر عرضةً لإقامة علاقاتٍ مطلقةٍ وغير مقيّدةٍ بقيودٍ خاصّةٍ[2]، ولكن على الرغم من ذلك، يبدو من كلامه أنّه كان يخشى من خطورة الخطاب المفتوح ـ اللامحدود ـ على عملية التقنين. ومن جملة آرائه الأخرى قلقه من فسح المجال لإثارة نقاشاتٍ دينيةٍ في البرلمانات التي تمثّل الشعوب، فهذه الظاهرة بزعمه قد تحوّل السلطة الحكومية إلى وسيلةٍ لإرغام جميع أبناء المجتمع للانصياع وراء رأي الأكثرية التي تعتنق أحد الأديان أو المذاهب الأمر الذي يُفرغ الديمقراطية من محتواها ويسحق قوانينها؛ إذ إنّ القرارات السياسية التي تتّخذها الحكومة يجب أن تدوّن بأسلوبٍ متكافئٍ يضمن مصالح جميع الشرائح الاجتماعية دون استثناءٍ، كما لا بدّ وأن تكون مسوّغةً؛ لذا حينما تسعى الأكثرية الدينية إلى تحقيق مآربها وتمتنع الآخرين من تقديم قوانين ومقرّرات ترضي جيمع الشرائح الاجتماعية وتصوغ العملية الديمقراطية بشكلٍ لا يتناغم مع تطلّعات الأقلّيات الأخرى، من الممكن أن تتحوّل السلطة إلى وسيلةٍ لقمع الأقلّية سواءً كانت علمانيةً أو من أتباع إحدى الديانات الأخرى، ومن ثمّ تصبح مصدر ظلمٍ واضطهادٍ بدل أن تكون مصدر حرّيةٍ وديمقراطيةٍ[3].

استناداً إلى ما ذكر فإنّ يورغن هابرماس قد استنتج من مجمل نظرياته وبحوثه على صعيد الدين والليبرالية الديمقراطية ضرورة وضع قيودٍ تحدّد نطاق مختلف المكوّنات الرسمية وغير الرسمية في تقديم خطاباتها وفرضها على المجتمعات البشرية، فهذه القيود برأيه تعدّ جسراً رابطاً بين النظريات

[1] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy»، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press: pp. 183 - 184.

[2] - Habermas، Jürgen (1996)، «Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy»، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press: pp. 189.

[3] - Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 9.

المثارة ومختلف المكوّنات الاجتماعية والمؤسّساتية. وأمّا شرط الترجمة التأسيسية الذي أشار إليه، فهو عبارةٌ عن قيدٍ يسوّغ للمفاهيم الدينية بأن تلج في غمار الأُطر السياسية والاجتماعية العامّة، ناهيك عن أنّه يشرعن الأصول المتّبعة في عملية التقنين؛ فالشرط الوحيد يدور حول أنّ الدين قبل تقديمه في الإطار الاجتماعي العامّ، لا بدّ له أوّلاً من تجربة عملية الترجمة لكي يتمكّن على أساسها من إدراك حقيقة النطاق الاجتماعي العامّ بصفته كلاً متكاملاً.

تطرّق هابرماس بشكلٍ جادٍّ إلى دراسة الأطروحات المعارضة لفكرة الحظر الديني وتحليلها ولا سيّما ذلك الرأي القائل بأنّ الدين له القابلية على تقديم دعمٍ سياسيٍّ كبيرٍ لجميع شرائح المجتمع الديمقراطي، فالخطاب الديني باعتقاده ما زال حيّاً ويضمّ في طيّاته الكثير من التعاليم الأصيلة التي من شأنها أن تكون مصدراً وذخراً أساسياً لخلق المفاهيم الاجتماعية وصقل الهوية الإنسانية[1].

لا شكّ في أنّ الهدف من الترجمة هو استكشاف القابلية الكامنة في المفاهيم التي تُترجم، ومن الناحية السياسية فهي ذات فائدةٍ مشهودةٍ على صعيد توضيح معالم الخطاب الديني وتيسيره لكي يكون في متناول كافّة المكوّنات الاجتماعية بشتّى توجّهاتها الفكرية ومستوياتها الثقافية، وقد أكّد هابرماس أنّ الغاية الأساسية منها تكمن في تنقية المفاهيم من الزوائد والقشريات[2] وتلك القرارات التوقيفية التي لا تقبل النقاش، إذ تجري ضمن اختبارٍ صعبٍ يتمثّل في تقييم الخطاب العقلاني بغية صقل المفاهيم الأخرى على أساسه؛[3] ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّه ليس من الحريّ اعتبار عملية الترجمة مجرّد قاعدةٍ لتقييم العلمانية وتوضيح معالمها، لذا لا ينبغي التقليل من شأنها وإفراغها من محتواها[4].

بناءً على ما ذكر نستنتج أنّ هابرماس يرى ضرورة اتّصاف المفاهيم الاستدلالية العامّة المنبثقة من عملية الترجمة بتلك المعاني الأساسية التي تضمّنتها المفاهيم الدينية، ومن هذا المنطلق يتسنّى للمتديّنين الحفاظ على هويّتهم الدينية في عين تغلغل المفاهيم الدينية في باطن عملية التقنين.

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 131.

[2] - Encapsulation.

[3] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 142.

[4] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 110.

2) عملية الترجمة وتحديث[1] التديّن والوعي الديني

يمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنّ آراء يورغن هابرماس التي قدمها حول تقييم عملية ترجمة المفاهيم الدينة في رحاب النشاطات الاجتماعية والسياسية العلمانية، تدلّ على أنّ شرط الترجمة التأسيسية الذي اقترحه يختلف عن ذلك الشرط الذي جاء به جون رولز، فهو يعتبر شرطه ذا قابليةٍ على وضع تفسيرٍ مناسبٍ للتعاليم الدينية وتسويغها بشكلٍ يتناغم مع متطلّبات العصر حتّى تصبح مناسبةً للولوج في الحياة الاجتماعية والسياسية العامّة بأفضل شكلٍ.

لا ريب في أنّ الترجمة على هذا الأساس تعتبر مضماراً يتمكّن المتديّنون فيه من العمل وفق التزاماتهم الدينية في أثناء عملية التقنين من غير أن يضطرّوا إلى التنازل عن هويّتهم الدينية أو مجاملة الآخرين على حسابها، كما يمكنهم ذكر استدلالاتٍ وتبريراتٍ مقنعة؛ وعلى هذا الأساس ذهب هابرماس إلى القول إن شرط الترجمة التأسيسية إن تمكّن من تحقيق نجاحٍ على أرض الواقع، فسوف تتمكّن البشرية من إيجاد أنموذجٍ شموليٍّ لليبرالية التبريرية بحيث تكون الديمقراطية في رحابها مصدراً للتلاحم والانسجام ومن ثمّ يتسنّى لها تشكيل حكوماتٍ تعدّديةٍ حديثةٍ لا تكتنفها أيّة تفرقةٍ أو خلافاتٍ إيديولوجيةٍ جادّةٍ.

ترجمة المفاهيم الاستدلالية الدينية لا بدّ وأن تكون منسجمةً مع الخلفيات الثقافية للمجتمع ونطاقه السياسي العامّ، ويجب أن تمتلك المقوّمات التي تؤهّلها لمواجهة جميع أشكال الفوضى والاضطرابات والخلافات التي تحدث بين مختلف التيارات والمكوّنات العامّة غير الرسمية؛[2] ولكن مهما يكن الأمر فالترجمة المناسبة لا يمكن وأن تنبثق من اللا نظم والفوضى؛ وينبغي التنويه هنا إلى أنّ المعضلة الأساسية في هذا المضمار هو صعوبتها ومشقّتها معرفياً[3].

من المؤكّد أنّ الترجمة عبارةٌ عن نشاطٍ اجتماعيٍّ مشتركٍ بين المواطنين يختلف في واقعه عن تلك الرؤية المنسجمة الشاملة، لذا فإنّ الترجمة التأسيسية تتطلّب وجود نزعاتٍ معرفيةٍ محدّدةٍ لدى المتديّنين والعلمانيين على حدٍّ سواء؛ ويورجن هابرماس من جهته لم يغفل عن هذه القضية المهمة وعلى هذا الأساس نجده اعتبر المسؤولية المعرفية عبئاً ثقيلاً يقع على كاهل جميع المواطنين دون استثناءٍ، لكن غاية ما في الأمر نجده قد أكّد ضرورة امتلاك المواطنين المتديّنين رؤى ونزعاتٍ

[1] - Modernization.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 131،

[3] - Epistemologically.

معرفيةً خاصة ومرنة لها القابلية على التوسّع حينما يبادرون إلى عملية الترجمة العامّة.

طبعاً حتّى وإن اعتبرنا هذه العملية الحسّاسة شرطاً أوّلياً لا تتحقّق نظرية هابرماس الليبرالية إلا في ظلّه، لكن تجدر الإشارة هنا إلى اعتقاده بأنّ الفرضيات والشروط الأساسية التي تسبق المشروع النهائي يجب أن تكون ناشئةً من باطن الأعراف الدينية وأن توسّع نطاقها بالاستناد إلى عملية التأمّل الذاتي[1] الهرمنوطيقي[2].

وقد ذكر هذا المفكّر ثلاثة أُسسٍ على صعيد التحوّلات المعرفية التي تحدث وفق تبنّي هذا النمط من الترجمة، وهي كالتالي:

1) يجب على المواطنين المتديّنين إبداع رؤيةٍ معرفيةٍ جديدةٍ في رحاب خطابهم الديني الخاصّ للتعامل مع سائر الأديان والإيديولوجيات التي يواجهونها في حياتهم الاجتماعية والسياسية، ومن المؤكّد أنّهم سينجحون في هذا المضمار فيما لو تدبّروا بدقّةٍ في أوضاعهم وظروف حياتهم وقدموا معتقداتهم بأسلوبٍ يكون مفهوماً من قبل الطرف المقابل ويفنّد ادّعاءه الذي يروم منه احتكار السلطة والنفوذ.

2) ينبغي للمواطنين المتديّنين اتّخاذ موقفٍ معرفيٍّ قبال الأصوات الداعية إلى استقلالية المعارف العلمانية عن المعارف المقدّسة الدينية، وفي مقابل الاحتكار المؤسّساتي الذي شاع بعد رواج العلم الحديث في الدوائر الرسمية المحلّية والعالمية.

لو أنّ المتديّنين نجحوا إلى حدٍّ ما في إدراك حقيقة العلاقة بين المعتقدات الثابتة والأصول العلمية، ففي هذه الحالة فلن يواجهوا عقباتٍ أمام تنامي الفكر العلماني ومن ثمّ لا يحدث أيّ تعارضٍ بين متبنّياتهم الفكرية وسائر التوجّهات الفكرية المتقوّمة على النهج العلماني.

3) لا بدّ للمواطنين المتديّنين من بلوغ درجةٍ معرفيةٍ تفسح لهم المجال لإدراك السبب الحقيقي الذي جعل الفكر العلماني يأخذ عصا السبق في شتّى المجالات السياسية والاجتماعية المعاصرة، ومن المؤكّد أنّ نجاحهم في هذا المضمار سيمكّنهم من تحقيق ارتباطٍ وطيدٍ بين النزعة الفردية المستندة إلى مبدأ التساوي بين بني البشر والنزعة الشمولية على صعيد الحقوق والأخلاق العامّة في المجتمعات المعاصرة، ومن ناحيةٍ أخرى سيتسنّى لهم التواصل مع الأصول والنظريات الدينية

[1] - Self Reflection.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 137.

الشمولية[1].

يرى هابرماس أنّ هذه التحوّلات المعرفية تعين المجتمعات على تحديث التديّن والوعي الديني لدى المواطنين، لذلك اعتبرها السبيل الوحيد لإعانة المجتمعات البشرية المعاصرة على مواكبة التعدّدية الدينية،[2] وقال إنّ علماء الاجتماع المعاصرين اعتبروا هذا التحديث للوعي الفردي والاجتماعي الديني ردّ فعلٍ إزاء ثلاثة تحدّياتٍ تفرض نفسها في العصر الحديث، والتي هي:

1) التعدّدية.

2) رواج العلوم الحديثة.

3) اتّساع رقعة الفلسفة الوضعية والأخلاق غير الدينية[3].

نستنتج مـمّا ذكر أنّ يورغن هابرماس قد اتّبع أسلوباً مشابهاً لما جاء في نظريات سلفه جون رولز، فالمقترحات التي قدمها للمتديّنين لأجل تمكينهم من الإسهام في الخطاب العامّ أشبه ما تكون بالقيود العقلانية المقدّمة من قبل رولز. وفي كتابه (بين الحقائق والمعايير: إسهامات لنظرية جدل القانون والديمقراطية) ربط بشكلٍ صريحٍ بين مفهوم التديّن الحديث والمفهوم الذي أثاره رولز في نظريته العقلانية الشمولية، إذ أكّد أنّ ظروف الحداثة الراهنة قد نجم عنها فقدان الإيديولوجيات الدينية وسائر المعتقدات الميتافيزيقية لأصولها التأسيسية، وبالتالي طالب المتديّنين بالتخلّي عن معتقداتهم حول الحقائق الثابتة والانخراط في ركب الفرضيات العلمانية التي تعدّ غير مصونةٍ من الخطأ وذلك لكي يتمكّنوا من تقديم حقائق تمكّنهم من الخوض في غمار المنافسات المحتدمة بينهم وبين سائر المدارس الفكرية؛ وهذا الأمر دعا له جون رولز أيضاً في إطار نظريةٍ عقلانيةٍ شموليةٍ[4].

إذن، يمكن القول إنّ كلاً من يورغن هابرماس وجون رولز يعتبران العقلانية شرطاً أساسياً لكلّ نظريةٍ شموليةٍ يراد تقديمها في النظام الديمقراطي الليبرالي، وهي في الواقع ذات نمطٍ واحدٍ وصيغةٍ متكافئةٍ لديهما، لذا ليس هناك من يدّعي أنّ عقلانية الأوّل تختلف عن العقلانية التي دعا إليها

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 137.

[2] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 136.

[3] - Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 10.

[4] - Rawls، John (1996)، Political Liberalism، Columbia University Press. P. 312.

الثاني؛ لذا يمكن تعريفها وفق متبنّياتهما الفكرية كما يلي: العقلانية تعني الالتزام بمبادئ الحرّية والمساواة، والحكم على أساس دستورٍ مصادقٍ عليه، وعلى ضوء حياد المسؤولين الرسميين، وإقرار القوانين عن طريق التداول الفكريّ مع جميع الأطراف والمكوّنات الاجتماعية.

استناداً إلى ما ذكر، نستنتج أنّ النظرية الشمولية الحديثة المتقوّمة على أصولٍ علمانيةٍ، هي نظريةٌ تتّسم بإيديولوجيةٍ فاعلةٍ لها القابلية على تطبيق شتّى القيم السياسية.

3) التأمّل الذاتي الهرمنوطيقي لدى المواطنين العلمانيين، والحركة نحو ما بعد العلمانية

إلى جانب أوجه الشبه الموجودة بين آراء الفيلسوفين جون رولز ويورجن هابرماس، هناك أوجه اختلاف أيضاً، فالنظريات التي قدمها الأوّل بحاجة إلى تشذيبٍ وإعادة صياغةٍ من جديد لأنّ أخلاق المواطنة التي دعا إليها تحمّل المتديّنين عبئاً كبيراً ولا تلبّي طموحاتهم، كما أنّ حرّيّتهم للإدلاء بآرائهم حول مختلف المسائل السياسية حتّى وإن كانت ذات أهمية أخلاقيةٍ برأيه، لكنّها غير مسوّغةٍ ما لم تحظ بتأييدٍ اجتماعيٍّ عامٍّ. وفي مقابل ذلك فإنّ أخلاق المواطنة التي دعا إليها هابرماس هي الأخرى تؤكّد هذه الأمور في إلزاماتها المعرفية، ولكنّها تمتاز بخصوصيةٍ إيجابيةٍ من خلال تقديمها الخطاب الديني بصيغةٍ أكثر يسراً وسلاسةً ومن ثمّ إقحامه في عملية التقنين ممّا يتيح للمتديّنين الحفاظ على هويّتهم الدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية العامّة وصيانتها من الاضمحلال؛ كما أعرب عن قلقه من الآراء المعارضة التي تؤكّد عدم إمكانية مواكبة الدين للحياة المعاصرة وعدم نجاعته في النظام الليبرالي الديمقراطي الحديث، لذلك قال: «**الأمر الذي يثير دهشتي بالنسبة إلى هذه الحياة الليبرالية الحديثة يتعلّق باقتراحي حول إعادة قراءة مفهوم المواطنة، فيا ترى هل أنّ هذا المفهوم ما زال سبباً لفرض مسؤولياتٍ لا مسوّغ لها على المواطنين الذين يتبنّون نزعات دينية في مختلف المجتمعات البشرية؟!**»[1].

المواطنون العلمانيون عادةً ما يعتبرون اقتضاءات الحداثة ومقرّراتها الإلزامية، أقلّ عبئاً ومشقّةً في حياتهم الاجتماعية والسياسية، وهذا الأمر بطبيعة الحال يعتبر نتيجةً تأريخيةً لتوالي الأحداث والتطوّرات الاجتماعية والسياسية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النظريات العلمانية الشمولية غالباً ما تكون متوائمةً مع أوضاع الحداثة وظروفها المختلفة بحيث يتّسع نطاقها دون أيّة هواجس تذكر، لأنّ الكثير منها ليس غريباً على الناس في العصر الراهن الذي هو عصر التعدّدية الفكرية، فضلاً

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138.

عن ذلك فالكثير من النظريات الدينية الشمولية في العصور السالفة قد اتّسع نطاقها في ظلّ التحجّر الفكري والقيود المفروضة على المعتقدات والآراء. هذه الظاهرة في الحقيقة تدلّ بوضوحٍ على كون الليبرالية ترجّح الفكر العلماني على الديني بشكلٍ ضمنيٍّ، وبالتالي فهي تدعو إلى حياةٍ اجتماعية سياسيةٍ غير عادلةٍ، ولكنّ هابرماس لا يعتقد بذلك بداعي أنّ المواطنين العلمانيين في منظومته الفكرية يتحمّلون جانباً من المسؤولية المعرفية[1].

لقد أكّد هذا المفكّر عدم كفاية الوعي العلماني، ودعا إلى تفهّم أوضاع المتديّنين واحترامهم من قبل المواطنين والمسؤولين العلمانيين، لذا ذكر بعض الآراء والتوجّهات المعرفية التي تدعوهم إلى العمل وفق أصول الترجمة التأسيسية؛ وكما أشرنا آنفاً، فالعملية الاجتماعية التي تتمّ ترجمتها وفق المفاهيم الدينية وتتحوّل إلى لغة اجتماعيةٍ سياسيةٍ عامّةٍ بحيث يتبنّاها الناس وتكون في متناول أيديهم، هي في الواقع تقتضي تعاوناً تامّاً بين المواطنين المتديّنين والعلمانيين، لذا يجب عليهم جميعاً بذل قصارى جهودهم في هذا المضمار لتحقيق الهدف المنشود.

بادر يورغن هابرماس إلى توضيح الاختلافات الموجودة بين مفهومي العلماني والعلمانية على ضوء تعدّد الإيديولوجيات العلمانية واختلافها، إذ إنّ المفهوم الأوّل برأيه يدلّ على ما هو محايد من الناحية الإيديولوجية، في حين أنّ الثاني يشير إلى نمطٍ من الأصولية التثقيفية أو ما يسمّى بالإيديولوجية العلمانية[2] التي لا تلتزم جانب الحياد وتعارض المعتقدات والآراء الدينية بشكلٍ صريحٍ[3].

ومن جملة آراء هابرماس على هذا الصعيد، ما يلي: «**ما دام المواطنون العلمانيون يعتقدون بنسخ جميع الأعراف الدينية ويدّعون اضمحلال المجتمعات التي تتبنّاها وتلاشيها عن الحياة الاجتماعية العامّة بعد عصر التنوير الفكري والحداثة؛ فليس من المستبعد أن يصبحوا ضحيةً لرؤيتهم العلمانية البحتة، إذ إنّ المبادئ العلمانية تعتبر الحرّية الدينية مجرّد أداةٍ وقائيةٍ طبيعيةٍ لتلك الأنماط المنقرضة. هؤلاء يعتبرون الدين مفتقراً للمقوّمات الذاتية التي تؤهّله إلى مواصلة حياته في المجتمعات البشرية المعاصرة، ومن هذا المنطلق يبذلون قصارى جهودهم للفصل بين السياسة والكنيسة لتحقيق أحلام**

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 139.

[2] - Lai'cistic.

[3] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 2 - 3.

العلمانية وصيانة نظام الحكم من سلطة المتديّنين»[1].

الرؤية العلمانية البحتة نجدها تتجلّى بالتمام والكمال[2] في مقالة للمفكّر الغربي ريتشارد رورتي التي دوّنها تحت عنوان (الدين عقبةٌ هشّةٌ في طريق الحوار)[3] إذ أكّد فيها بضرسٍ قاطعٍ رفض إقحام الدين في القضايا السياسية العامّة ودعا إلى تهميشه بالكامل،[4] وعلى هذا الأساس قدم نظرية خصخصته وتقييده عبر تضييق نطاقه. وأمّا هابرماس فقد أكّد أنّ أصحاب هذه الرؤية المتعصّبة تجاه الدين لا يُنتظر منهم التنازل عن متبنّياتهم الفكرية واللجوء إلى التعاليم الدينية لأجل معالجة بعض القضايا السياسية أو التصدّي للمشكلات التي يواجهها المجتمع على هذا الصعيد، كما أنّهم غير مستعدّين لمقارنة رؤيتهم العلمانية مع الأصول الدينية أو الاعتماد على هذه الأصول لإثبات بعض مقوّمات المجتمع العلماني في العصر الحديث. [5] وعلى أساس هذا الاستدلال حاول يورغن هابرماس إزالة تلك الضغوط الإدراكية الناشئة من عدم انسجام المسؤوليات المعرفية الأخلاقية للمواطنة مع فكرة الحظر الديني التي أثارها سلفه جون رولز والتي تعرّضت لانتقاداتٍ لاذعةٍ من قبل معارضيه، إذ رام من ذلك إشاعة أخلاق المواطنة الليبرالية التي قدمها في نظرّيته بين مختلف الشرائح الاجتماعية المتديّنة والعلمانية، ومن ثمّ دعا الباحثين إلى مواصلة طريقه وإكمال نظريته وفق متطلّبات العصر. وفي السياق ذاته قال لو أنّ دعاة المذهب العلماني تطرّقوا إلى عملية الترجمة على ضوء أخلاق المواطنة فلا مناص لهم حينئذٍ من تبنّي وجهةٍ تفسيريةٍ وفق متبنّيات الأديان، إذ إنّ فهم المضمون برأيه يقتضي احترام التعاليم الدينية التي يعتقد بها المتديّنون لكون النزعة العلمانية تؤكّد ضرورة الأخذ بنظر الاعتبار جميع التوجّهات الاجتماعية وبما فيها الدينية، واعتبر النزعة العلمانية الحديثة سبباً في التعصّب العلماني المشهود في المجتمعات الغربية وتجاهل الرأي الآخر[6].

إذن، هذا الكلام يدلّ على أنّ المواطنين غير المتديّنين لا يتورّعون عن التصدّي للأعراف

[1] - Habermas، Jürgen (2005)، “Religion in the Public Sphere”، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 11.

[2] - Secularistic.

[3] - Religion as Conversation stopper.

[4] - Rorty، Richard (1999)، Philosophy and Social Hope، New York: Penguin Books. P. 169.

[5] - Habermas، Jürgen (2005)، “Religion in the Public Sphere”، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November. P. 11.

[6] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138.

الاجتماعية الدينية الموروثة من السلف والتي سبقت عصر النهضة والحداثة من منطلق اعتقادهم أنّها غير قادرةٍ على مواجهة التغييرات الاجتماعية والسياسية المتسارعة، وعاجزةٌ عن مواكبة التطوّرات الاجتماعية والثقافية الواسعة التي تطرأ في كلّ لحظةٍ؛ لذا طالب هابرماس أولئك الذين يتبنّون نزعةً علمانيةً بالتخلّي عن العمل الحثيث لعلمنة المجتمع بأيّ ثمنٍ كان، أو على أقلّ تقدير تحفيزهم على عدم إصدار آراء عبثية لا يوجد مسوّغ عقلي لها لأجل اتّخاذ القرارات وفق الأصول العلمية الصائبة والشروع بتأسيس نظام ما بعد العلمانية؛ إذ أكّد ضرورة نبذ تلك الآراء التي تعدّ استبداداً فكرياً حديثاً لكونها سبباً في تهميش الدين وعزله عن الحياتين السياسية والاجتماعية، واستنتج أنّ هذه الظاهرة تحرم المدّ العلماني من تسخير الطاقات المعرفية الكامنة في التعاليم الدينية التي تخدم المجتمع ثقافياً وسياسياً، كما أنّها تقطع الطريق على أصحاب النزعة الدينية من تقديم خدماتهم ومعارفهم العقلية الناجعة[1].

خلاصة الكلام هي أنّ هذا المفكّر دعا أصحاب النزعة العلمانية إلى التعاون مع المتديّنين والاعتراف بثراء المعتقدات التي جاءت بها الأديان والإقرار بفائدة مخزونها المعرفي.

لا شكّ في أنّ التلاقح الثقافي والمعرفي الذي يتحقّق عن طريق إجراء حوارات صادقة وبنّاءة لتقصّي الحقائق[2] بين مختلف الشرائح الاجتماعية، يحول دون رواج فكرة أنّ المتديّنين أناسٌ سذّجٌ ومتشدّدون لا يعيرون للعقل أهمّيةً ولا يبالون بمصلحة المجتمع، ومن هذا المنطلق قال هابرماس: «**يجب على المواطنين العلمانيين الاعتراف بأنّ عدم انسجام آرائهم مع التعاليم الدينية يعدّ أمراً طبيعياً ولا بدّ بالتالي من العمل على وضع حلٍّ منطقيٍّ له**»، وقال أيضاً: «**الكثير من المواطنين العلمانيين الذين يتحرّكون نحو مجتمع ما بعد العلمانية يواجهون مشقّةً كبيرةً حينما يبادرون إلى علمنة الوعي الديني ومواجهة التحدّيات المحدقة بهم**». [3] بناءً على هذه الآراء استنتج هابرماس ما يلي:

أ - أخلاق المواطنة تقسّم المسؤوليات الاجتماعية والسياسية بشكلٍ متكافئ بين مختلف النظريات المتنافسة، وإثر ذلك لا يشهد المجتمع أرجحيةً مستبدّةً وغير مسوّغةٍ لإحدى الإيديولوجيات على حساب نظائرها.

[1] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138 – 139.
[2] - Truth seeking.
[3] - Habermas، Jürgen، (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press. P. 138 – 139.

ب - ضرورة تبنّي المجتمع مبادئ أساسية ومفيدة بغية ترجمة المعتقدات الدينية بأسلوبٍ صائبٍ وبلغةٍ تجعلها ناجعةً ومؤثّرةً في المؤسّسات الديمقراطية.

إذن، نظرية هذا المفكّر الغربي تفسح المجال للمعتقدات الدينية بالتغلغل في النظام الليبرالي الديمقراطي، وتبسط يد المواطنين الذين يتبنّونها في الحياة الاجتماعية والسياسية لكي يكون لهم دورٌ حقيقيٌّ في عملة التقنين.

خلاصة البحث:

نستنتج من جملة ما ذكر في هذه المقالة أنّ بعض المفكّرين الغربيين دعوا إلى إحياء المعتقدات الدينية في ظلّ علم الاجتماع المعاصر لكي تُستثمر من قبل جميع المكوّنات الاجتماعية، ومن أبرزهم بيتر بيرجر وخوسيه كازانوفا، مـمّا جعل يورغن هابرماس يشكّك بالنظرية العلمانية، لذلك تطرّق إلى الحديث عن دور الدين في المجتمع الحديث وفق قواعد فلسفية واعتبره جزءاً من الحياة الاجتماعية العامّة.

الأدلّة المعرفية الاجتماعية التي سيقت لنقد نظرية العلمنة، جعلت هابرماس يقدّم نظريته الشهيرة (ما بعد العلمانية) بهدف إحياء الدين وترقيته في الحياة الاجتماعية العامّة، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذه النظرية هي لسان حال جميع المفكّرين المتديّنين والمدارس الفكرية الدينية التي تروم العودة إلى هذه الحياة مهما كانت الظروف المعاصرة.

بدأ يورغن هابرماس أطروحاته الفلسفية حول موضوع إعادة إحياء الدين في المجتمع الحديث من خلال مناقشة آراء المفكّرين الليبراليين وعلى رأسهم سلفه جون رولز، لذلك انتقده وعارض نظرية المواطنة الليبرالية وفكرة حظر الدين التي تدعو إلى تضييق نطاقه اجتماعياً وسياسياً؛ لذلك اقترح في مقابل ذلك فكرة (شرط الترجمة التأسيسية) وصاغها بشكلٍ ينسجم مع أخلاق المواطنة الليبرالية التي يتبنّاها.

كما أكّد أنّ التعاليم والمعتقدات الدينية لها القابلية على أداء دورٍ فاعلٍ في الإطار الاجتماعي السياسي العامّ، فضلاً عن قدرتها على إثبات وجودها بشكلٍ مسوّغٍ ومستدلٍّ.

مصادر البحث:

1) يد الله دادگر - محمّد رضا آرمان مهر، بررسى ونقود مبانى معيار عدالت اقتصادي رالز (باللغة الفارسية)، مجلّة: (پژوهش نامه علوم اقتصادي)، السنة التاسعة، العدد 2، التسلسل 35، 2009 م.

2) عسكر دير باز - ه‍زبر مهري، نسبت نظريه عدالت جان رالز با فلسفه اخلاق كانت وفلسفه حق ه‍گل (باللغة الفارسية)، مجلة: (الهيات تطبيقي)، السنة الأولى، العدد 4، 2010 م.

3) عبد الرحمن عالم، بنيادهاي علم سياست (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات ني، 1998 م.

4) أحمد واعظي، نارسائي قرائت اخلاق رالز از ليبراليسم (باللغة الفارسية)، مجلّة: (علوم سياسي) الفصلية، السنة السابعة، العدد 26، 2004 م.

5) يورغن هابرماس، نظريه كنش ارتباطي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: كمال پولادي، طهران، منشورات مؤسّسة إيران، 2005 م.

6) Berger، Peter L. (1967)، The Sacred Canopy؛ Elements of a Sociological Theory of Religion، Garden City، N. Y.: Doubleday.

7) Berger، Peter L. (1997)، “Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger”، The Christian Century، October 29، pp. 972- 978.

8) Berger، Peter L. (1999)، The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center.

9) Casanova، Jose (1994)، Public Religions in the Modern World، Chicago: University of Chicago Press.

10) Davie، Grace (1999)، “Europe: The Exception That Proves the Rule ?” In: Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics، ed.

11) Peter L. Berger، Washington، D. C.: Ethics and Public Policy Center، pp. 6583-.

12) Delumeau، Jean (1977)، Catholicism between Luther and Voltaire: A New View

of the Counter - Reformation، Philadelphia، PA: Westminster Press.

13) Eberle، Christopher J. (2002)، Religious Conviction in Liberal Politics، Cambridge، U. K.: Cambridge University Press.

14) Gorski، Philip S. (2003)، "Historicizing the Secularization Debate"، In: Handbook of the Sociology of Religion، ed. Michele Dillon، Cambridge، U. K.: Cambridge University Press، pp. 110122-.

15) Habermas، Jürgen (1996)، "Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy"، Studies in Contemporary German Social Thought، Cambridge، Mass: MIT Press.

16) Habermas، Jürgen (2005)، "Religion in the Public Sphere"، Holberg Prize Laureate 2005، Lecture Presented at the Holberg Prize Seminar 29 November.

17) Habermas، Jürgen (2008 a)، Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays، Cambridge، UK: Polity Press.

18) Habermas، Jürgen (2008 b)، "Notes on a Post - Secular Society"، Signandsight. com. (http://www. signandsight. com/features/1714. html).

19) Perry، Michael J. (1988)، Morality، Politics، and Law: a Bicentennial Essay، New York: Oxford University Press.

20) R Audi، N Wolterstorff (1997)، Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate، Point / counterpoint. Lanham، Md: Rowman & Littlefield Publishers.

21) Rawls، John (1996)، Political Liberalism، Columbia University Press.

22) Rawls، John (1971)، A Theory of Justice، Oxford University Press.

23) Rawls، John (1993)، "Political Liberalism"، The John Dewey Essays in Philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press.

24) Rawls، John (1997)، "The Idea of Public Reason Revisited"، In: Political

Liberalism، The John Dewey essays in philosophy، No. 4، New York: Columbia University Press، Originally Published in the Chicago Law Review (Summer 1997).

25) Rorty، Richard (1999)، Philosophy and Social Hope، New York: Penguin Books.

26) Weithman، Paul J. (2002)، Religion and the Obligations of Citizenship، Cambridge، UK: Cambridge University Press.

عنف الكنيسة الغربيّة

اضطهاد العلماء وأثره في تطوّر العلمنة الشمولية

عامر عبد زيد الوائلي[*]

يرمي هذا البحث إلى تأصيل حقبة تاريخية في الغرب الحديث جرت فيها أحداث ومنعطفات تأسيسية وكان محورها العنف المفتوح بين اللاهوت المسيحي والتنوير العلماني.

يمضي الباحث إلى مقاربة العلمانية بما هي نتيجة من نتائج الخطاب الديني الأصولي، الذي ساد في المجتمعات الغربية الحديثة ولا تزال وقائعه سارية إلى يومنا هذا.

كما يسعى البحث إلى بيان المشهد التاريخي لدور الكنيسة في مواجهة ثورة العلم والعنف الذي مورس بحق العلماء وأثر ذلك في ظاهرة العلمنة الحادة.

المحرر

ما من شك في أن مفاهيم مثل «العلمانيّة» و«ما بعد العلمانيّة» هي وليدة ظروف لا يمكن عزلها عنها؛ فالعلمانيّة تنتمي إلى إشكاليّة الحداثة، وقد وردت بعض التأويلات؛ ترى إلى العلمانيّة بوصفها انتصار العلم على الكنسيّة التي رفضت التطور باسم الدين[1]. وعلى الرغم من عدم وجود علاقة لكلمة العلمانيّة بالعلم، فإن علاقتها تكمن في فصل الدين عن مجالات الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفكريّة[2]. الا إننا نجد أن العلمانيّة في الترجمة العربيّة مشتقة من مفردة (عَلَم). على الرغم من أن معناه في اللغة الانكليزيّة كان ترجمة لكلمة secularism الانجليزيّة التي لها نظائرها في اللغات الأوربيّة وتعني العصر أو الجبل أو القرن، ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة

---

*ـ أستاذ الفلسفة والفكر المعاصر في جامعة الكوفة ـ العراق.

[1]-حمود بن احمد الرحيلي، العلمانيّة وموقف الإسلام منها، دار النهضة العربيّة، مصر، 1967م ص 4 .

[2]- المصدر نفسه، ص5.

إلى العالم، وهو (موندوس) mundus، ولفظة «سيكولوم» مرادفة للكلمة اليونانيّة ايون aeon التي تعني العصر، أما «موندوس»: فهي مرادفة للكلمة اليونانيّة «كوزموس Cosmos» التي تعني الكون مقابل كيوس chaos بمعنى فوضى ومن هنا، فان كلمة سيكولوم تؤكد البعد ألزماني أما «مونووس» فتؤكد البعد المكاني[1].

وأيضا يظهر الحفر في دلالة العلمانيّة في كلمة laicite وهي لفظة مشتقة من كلمتين هما laos وتعني الشعب وLaikos وتعني عامّة الناس الذين يقابلون رجال الكنسيّة ويدعون إلى إقامة سلطة سياسيّة تكون مختلفة عن سلطة رجال الدين التي كانت تسيطر على الحياة السياسيّة آنذاك([2]). وهذه الدلالة الأخيرة موجودة في الإنجليزيّة والفرنسيّة،فهي مشتقة من اليونانيّة بمعنى «العامّة» أو «الشعب» وبشكل أدق عكس الإكليروس أو الطبقة الدينيّة الحاكمة؛ وأبان عصر النهضة بات المصطلح يشير إلى القضايا التي تهم العامّة أو الشعب خلاف القضايا التي تهم خاصته. ومن هنا تقدم دائرة المعارف البريطانيّة تعريف العلمانيّة بكونها: «حركة اجتماعيّة تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الدنيويّة بدلاً من الاهتمام بالشؤون الأخرويّة»[3].

وهذا المعنى يختلف تماما مع الترجمة العربيّة التي جعلت من (العلمانيّة) بمقابل (العلم)، كما عرضنا سابقا. وهذا التطور في المفهوم يظهر الرهانات في الواقع الأوربي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين تكون من خلال حصيلة القرنين إذ كانت أوروبا تدعو إلى توسع (المسيحيّة البروتستانتيّة والكاثوليكيّة) في المجتمعات، وتحولها من مجتمعات مسيحيّة اسماً إلى مسيحيّة بالفعل وبالتعاون مع دول مركزيّة احتاجت مركزها إلى جعل مجتمعاتها سفوحا مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان وتوسمت تلك الدول في الإكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني.

ومن ثم تصاعدت الدعوة للعلمانيّة: أي استقلال العلم عن الدين واستقلال السلطة السياسيّة عن الكنيسة، وهذا كان رد المثقفين والفلاسفة على تشدد الكنيسة وعجزها عن مواكبة التغيرات الثقافيّة والاجتماعيّة التي شهدها مجتمع أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي وما بعده[4].

ومن ناحيّة ثانيّة كانت دعوة العلمانيّة هي بمنزلة تجاوز للانشقاق الذي ولد بعد الحروب

[1]- عبد الوهاب المسيري، العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة، مصدر سابق، ص53.

[2]- انظر: إبراهيم العبادي وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطيّة، سلسلة ثقافة التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004م، ص129 .

[3]- إنعام احمد قدوح، العلمانيّة في الإسلام، مؤسسة بضعة الرسول، ط1، بغداد، 2012، ص9.

[4]- توفيق السيف، رجل السياسة دليل في الحكم الرشيد، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت - 2011م، ص88 .

الدينيّة التي خلقت مجتمعاً منقسماً مذهبيا وسياسياً، في ظل تلك الظروف ظهرت الدعوة العلمانيّة التي حفزت على حريّة المعتقد، وهي تستبعد كل خوف ديني أو إيديولوجي. أما المساواة في الحقوق،فهي تتناقض مع إعطاء قيم مميزة وامتيازات لاعتقاد ما، أو حتى للملحدين. الدولة هي شيء مشترك للجميع لذا يجب عليها أن تكون حياديّة (neuter في اللاتينيّة) على صعيد جميع الأديان والطوائف، وتعني كما وردت في اللاتينيّة «لا أحد ولا الآخر».

أما «ما بعد العلمانيّة «فهو ينتمي إلى إشكاليّة أخرى هي ما بعد الحداثة، بما أن الحداثي هو زمنيّة حديثة، تشكل قطيعة مع الفهم الوسيط، لكن يفترض الحديث عما بعد ليس على أساس زمني فقط بل تشكل معقوليّة ما مختلفة في إشكالياته في المنهج والرؤيّة مختلفة عن السابقة لها. إذ هناك الاختلاف بين الإشكاليتين، إذ جاءت ما بعد الحداثة وهو مفهوم إشكالي بتعبير ديفيد هارفي «لطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس، لذلك فإن رد الفعل باسم ما بعد يظل هو الآخر مستغلقا وبكيفيّة مضاعفة.»[1] وفي ظل ما بعد الحداثة ظهر نقد حقبة الحداثة ومنها نقد الخطاب العلماني الأصولي الذي يمارس هيمنة على الآخر ويعمل على نفيه من الفضاء العمومي من خلال الفهم التواصلي الذي يقوم على الاعتراف بالآخر من خلال نحت «هويّة جماعيّة ذات بعد كوني تتجسد من خلال جماعة سياسيّة تظل مفتوحة لاندماج كل المواطنين بمختلف أصولها»[2]. وبالآتي جاءت ما بعد العلمانيّة تجاوزاً للعلمانيّة، فقد كانت العلمانيّة تعيش في ظل صراع ثنائي مع الفكر الديني، اذ كان هناك موقفان:

الأول: علماني يعتقد بأن القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانيّة وأسمى من سابقتها في الأحوال كلها، إذ يؤول هذا الاتجاه من الحداثة بصورة تفاؤليّة تجاه التقدم.

أما الاتجاه الثاني وهو لمن اعتقد أن الحداثة انتزعت ملكيّة فكريّة وبصور غير شرعيّة، وبذلك فهي نظريّة الانحطاط، إذ لا يوجد أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الديني[3].

وهنا تظهر إطروحة ما بعد العلمانيّة تحاول تجاوز الأصوليتين إلى تقديم مغاير تواصلي إذ «يعارض هابرماس الاتجاهين، ويرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر

[1]- انظر: محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد - الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر دار الطليعة، بيروت، 1996م، ص10. وانظر: رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2003م، ص 17.

[2]-الناصر عبد اللاوي، الهويّة والتواصليّة في تفكير هابرماس، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2012 م، ص 12.

[3]-علي عبود المحمداوي، خطاب ال»مابعد «في استنفاد وتعديل المشروعات الفلسفيّة، دار ضفاف، ط1، بيروت، 2013م، ص222.

والانتشار عليه، والرؤيّة من جانب واحد إلى الآخر»[1] فهذه العلمانيّة التي تحولت إلى خطاب أصولي ينفي الدين وجدت مراجعة غربيّة معاصرة تمثلت في ما بعد العلمانيّة؛فهي تقوِض العلمانيّة الصلبة وتقترح خيارات جديدة.[2] لكن العلمانيّة وممكنات العولمة اليوم مهّدت الطريق إلى انتشار الأصوليات عالميا مستثمرة الامكانات العلمانيّة[3].

أطروحة هذا البحث: تحاول أن تقارب العلمانيّة بوصفها نتيجة من نتائج الخطاب الديني الأصولي، وبالآتي فهي مرتبطة بإشكاليّة محددة وليس قدراً كونياً يفترض منه أن يكون انعكاساً لما حصل في الغرب وينسخ تجربته من غير مراعاة الاختلافات الثقافيّة والحضاريّة.

إذ كانت هناك جملة من الإفرازات جاءت بفعل الأصوليات الدينيّة المتصارعة في الغرب وجعلت من المجتمع يخوض حروباً دينيّة استمرت إلى مدّة طويلة بعد الحروب تم القضاء على المذاهب المختلفة وجعل الدولة تحابي المذهب المهيمن. وهذه الحروب هي انعكاس لهيمنة دينيّة طويلة للكنيسة الرومانيّة على الغرب في طيلة العصر الوسيط معتمدة على عاملين هما: (الشرعيّة الدينيّة والعنف الرمزي)، بمقابل هيمنتها على الخيرات في عموم أوربا والى جانب هذا انتشار المفاسد الأخلاقيّة التي ارتبطت بصكوك الغفران والحروب الصليبيّة ومحاكم التفتيش الوحشيّة، هذا كله ولّد ردود أفعال علميّة وفكريّة تحاول تقديم نقد بقصد الإصلاح وليس الهدم وصولا إلى الإصلاح الديني وما خلّفه من انشقاق وتغول الملوك القائمة على الحق الإلهي.

كل هذا خلق ردود أفعال تولد عنها الخطاب العلماني الذي انتشر بوصفه مذهباً فكرياً وبشكل مطّرد إلا في القرن السابع عشر الميلادي، ولعلّ الفيلسوف إسبينوزا كان أول من أشار إليها إذ قال: إن الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرد قوانين تأديبيّة. وأشار أيضاً إلى أن الدولة هي كيان متطور وتحتاج دوماً للتطوير والتحديث خلاف شريعة ثابتة موحاة. فهو يرفض اعتماد الشرائع الدينيّة مطلقًا مؤكدًا أن قوانين العدل الطبيعيّة والإخاء والحريّة هي وحدها مصدر التشريع[4]. وهو ما أكّده أيضاً الفيلسوف الانجليزي جون لوك (1689 1704-م) الذي كان يرى أن الانقسام بين أفراد المجتمع قائم على أساس ديني لهذا أكّد أنه ينبغي على الدولة أن تتسامح مع جميع أشكال الاعتقاد دينياً أو فكرياً أو اجتماعياً، ويجب أن تنشغل في الإدارة العمليّة وحكم المجتمع فقط، فقد

[1]- المرجع والصفحة نفسهما.

[2]- يمكن مراجعة هذا الأمر في هذا الكتاب: يورغن هابرماس، وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة، فلاح رحيم، دار تنوير، ط1، بيروت،2013. م.

[3]- انظر: أوليفيه روا، نحو إسلام اوروبي، خليل أحمد خليل، دار المعارف الحكميّة، ط1، بيروت، 2010م، ص72.

[4]-رفيق عبد إسلام، في العلمانيّة والدين والديمقراطيّة المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2008، م ص37 .

قال: «كُلّ ما في الرجل الأرثذوكسيُ هو في نفسه، والحكومة يَجِبُ ألا تُؤسّسَ على أي نزعة دينيّة بل إنها بديل لا بدّ منه في جمع المصالح الماديّة مِنْ مواضيعِها مثل " حياة، حريّة، صحة الجسمِ، المال، الأراضي، أثاث وما شابه»[1].

من هذا نفهم أن العلمانيّة كانت رد فعل أو حلاً لما خلّفته الأصوليّة الدينيّة التي نسعى من خلالها هنا إلى تحليل الظروف والإشكالات التي مرّت بها السلطة الكنسيّة وما خلفته من آثار. وهذا ما سوف نقوم به في هذا البحث في تناولنا في المبحث الاول إلى: تشكل سلطة الكنيسة وما تقوم عليه أصوليتها من ادعاءات، والمبحث الثاني نحلل فيه الهيمنة التي قامت ووقعت بحق العلماء والفلاسفة وهم يرومون تقديم فكر إصلاحي وليس تقويضياً.

المبحث الاول: فرض قراءة واحدة دوغمائية

لقد أشار كثيرٌ من النقاد من خارج المسيحية إلى نقود متنوعة منها دينية كما جاءت في القرآن الكريم وفي التلمود، فضلاً عن كثير من الدراسات المعاصرة في ظهور التأويل الرسمي التي فرضته الكنيسة بوصفه حقيقة مقدسة خارج النقد وهذه حال كل خطاب أصولي، يحاول احتكار المعنى ويقوم بتأميم الحقيقة. وهذا بالتأكيد سوف يقود إلى فرض دوغمائية معينة.

من المفيد بداية الإشارة إلى الفرق بين الهرطقة والبدعة، إذ لا يصبح منتسباً إلى بدعٍ دينية إلا حين يستمر في خطئه وينفصل بشكل مكشوف عن الكنيسة مع عدد من الأشخاص الذين يفكرون مثله على صعيد الإيمان. فالمرء لايمكن أنْ يشكل بدعة وحده، ولكن يمكن شخصياً، وحده، أن يؤمن بهرطقة من غير أن يكون عضواً في جماعة هرطيقية أو زعيماً لها[2].

على وفق هذه الرواية تشكلت نظرة الكنيسة إلى الآخر وقد جاءت اللحظة التي تشكلت بها الأصولية الكنسية حين فرضت رؤيتها للإيمان بكل أصولها التي جاء بها «بولص» وتم فرضها على الآخرين وبهذا تم اتهام المختلفين معها كونهم مبتدعة كمجموعات أو هرطقة كأفراد، وكانت أول حالة تمّت مواجهتها هي في طبيعة العلاقة مع اليهودية، إذ كان هناك موقفان منها: الأول «يعتبر أن الإنجيل لم يلغ الناموس، وينبغي الحفاظ على سبيل المثال، على طقس الختام؛ والثاني، الأكثر اعتدالا، فكان يقبل، بخصوص الوثنيين المهتدين إلى المسيحية، بإمكانية عدم الالتزام بالأنظمة

[1]-Emmet Kennedy. The Tangled History of Secularism، Conditions And Challenges، University of Washington، D. C.، Washington 1989. p 34.

[2]-ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ص 18.

القانونية الخاصة بشريعة موسى، لكنّ الالتزام بالرأي الاول، كان ذلك يقضي بجعل المسيحية بدعة دينية يهودية؛ أما في الحالة المعاكسة، فكان ذلك يعني خلق فئتين من المسيحيين، فئة «التامين» وفئة «المتهودين»[1].

هذا الصراع قائم منذ ظهور «بولص» وتأويله للمسيح تأويلاً مختلفاً الاختلاف كله فالذين واصلوا الالتزام بالعقيدة الأصلية للمسيح اتهموا بأنهم متهودون وأنهم الابيونيون وهم يذهبون إلى الاختلاف مع تأويل بولص فيقولون إن المسيح ليس مولوداً من الله الآب، بل مخلوقاً، وهو أحد رؤساء الملائكة، المالك على الملائكة وعلى كل أعمال القدير[2]، ويقولون إن المسيح نزل على يسوع يوم عماده في الأردن، وفارقه قبل استشهاده[3]، وهذه الهرطقة المتكونة من التوفيقية اليهو- مسيحية سريعة العطب جداً إذ لن تصمد أما الاندفاع الظافر للديانة الكوسموبوليتية الجديدة،صحيح أنها بقيت موجودة في القرنين الثاني والثالث، ولكن سرعان ما اختفت بعدئذ لعجزها عن حل مأزق الانتماء: إلى اليهودية أو إلى المسيحية.[4] وهذا العجز ليس مرده بنظرنا إلى قدرتها على الانفتاح الكوني كما جاء في التأويل «الكوسموبوليتية الجديدة»، وإنما هو استجابة إلى فروض الدولة التي فرضت المسيحية بشكلها الجديد المعدل والذي يستجيب للذهنية الرومانية وعلى الرغم من ذلك فإن الشعوب الوثنية أرجعت سقوط روما إلى تخليها عن دينها الوثني. وهذه الآراء دفعت أوغسطين إلى الرد عليها بتأليف كتابه.[5] هكذا ولدت أصولية تحتكر الحقيقة وتقصي أي مخالف لها سواء أكانت انحراف الماضي أم المذاهب المخالفة لها في التأويل والمذهب أم تيارات و أشخاصاً من العلماء فهي تحارب الماضي وما فيه من انحراف بنظرها ولهذا أقامت الحرب الصليبية بحق المسلمين، ومحاكم التفتيش، أو الحاضر باتجاه المستقبل من خلال محاربة العلماء والتيارات والمذاهب التي اختلفت معها. (حدث سفك دماء واضطهاد، ومحاكم تفتيش ومذابح واستقلال، واستبعاد ووحشية)[6].

المبحث الثاني: العنف ضد العلماء وأهل الرأي

إن العلاقة بين الخطاب الأصولي والعلم ظهر في العصر الوسيط من خلال سلوك الكنيسة التي

[1]- المرجع نفسه، ص 49.
[2]-أبو موسى الحريري، قس ونبي، دار لأجل المعرفة، بيروت، 1985م، ص 128 وانظر: Epiphane، Panarion، 30/4. 6.
[3]- المرجع نفسه، 129.
[4]- ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ص 49-50.
[5]- أوغسطين ن مدينة الله ن ترجمة، الخوري أسقف يوحنا الحلو ن دار المشرق، طط2، بيروت،2015م.
[6]- كارين ارمسترونغ، النزعات الاصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة، محمد الجورا، دار الكلمة للطباعة والنشر، ط1، دمشق، 2005، ص 78.

تعاضده مع الدولة وعملت على فرض رؤيتها للدين وجعلتها تتعارض مع العلم، وكانت رؤيتها هي الدين نفسه في حين رؤيتها رؤية بشرية منحازة إلى مصالح رجال الدين المسيحيين في الكنيسة الرومانية ومفاسدهم، وهذه الرؤية وتلك السلوكيات تتعارض مع ثوابت النصوص وأيضاً مع طبيعة السيرة الاخلاقية التي سار عليها الآباء فهذا التعارض وتلك العلاقة مع الدين وكأنهما ملك على رجال الكنيسة كلها خلقا خطاباً متشدداً كان لابد أن يجد له نقاط اختلاف من قبل الفلاسفة فلعلماء للدين مساحتهم، وللفلسفة مجالها، وللعلم مجاله هو الآخر لا يمكن للعلم أن يصادرهما كما حدث مع التيارات الملحدة والعدمية التي وظفت العلم توظيفاً سياسياً من أجل أن يكون بديلاً من الفلسفة والعلم وهذا تجنٍّ على العلم نفسه ومنها المذهب الربوبي القائل إن الله خلق العالم وتركه يعمل على وفق قوانينه من غير تدخل منه، ومن ينفي عن الله القدرة والعلم المطلق ؟[1] إلا أنه ينظر إلى الإله من ناحية ثانية عن طبيعة الاتصال ما بين الانسان والإله هي تأمل عقلي وليس وحياً إذ هو (فكر الدين وممارسته كما يحدّدها العقل بالاستقلال عن أيّ وحي».»[2] او هناك من نفى الاله كما يذهب بعض العلماء المعاصرين مثل» **دوكنز**»... إذ يستمد هذا الاتجاه مرجعيته من العلم ونتائجه ما يسوّغ ويؤيد به إلحاده.[3] على الرغم من كل هذا الموقف المتشدد لكنّ الاندفاع نحو الإيمان هو موقف فلسفي ونفسي وليس موقفاً علمياً، فالعلم صامت أخلاقياً.[4] لكن هذا ايضاً لا يعني قبول الأصولية المسيحية المتشددة في أحكامها وتفسيراتها مثلما هناك أصولية علمانية لأنّ المشترك بين الأصوليات، كما يرى «**جان ديبوا**» ومن هذه التعريفات يمكن استخلاص المكوِّنات الأساسية للأصولية:الجمودية «رفض التكيّف» و«جمود معارض لكل نمو، لكل تطور. والعودة إلى الماضي و«الانتساب إلى التراث» و«المحافظة». وعدم التسامح، الانغلاق، التحجّر المذهبي: «تصلب»، «كفاح»، «عناد».[5] بالتأكيد هكذا أصولية تحاول مصادرة كل جديد وتحول إلى خطاب يقوم على النفي والإقصاء ويعتمد على العنف في مواجهة المختلفين معها ومع تأويلها الإيديولوجي إذ تبقى الإيديولوجيا مخالفة للدين والفلسفة؛ لأن الفلسفة الحقيقية هي تساؤل عن مشكلة الوجود الجوهرية وعن وضعية الإنسان الوجودية... في حين أن الإيديولوجيا نسق مقفل على نفسه يدور حول بعض أشباه الحقائق، ساعياً إلى إشهار قيمتها الكونية والمطلقة على الرغم من كل ما يثبت خلاف ذلك. وبالآني فالإيديولوجيا

[1]- دكتور عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، ط3، القاهرة، 2000م،ص778.

[2]- لاغريه، ج، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، مترجم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1993م،ص10.

[3]- علي حمزة زكريا، أنواع الإلحاد نظر مجملة، شبكة الفكر، موقع.

[4]- المرجع نفسه، ص 11.

[5]- أ. د. خليل حسين، دراسة منشأ الحركات الاصولية وتداعياتها، منشأ الحركات الأصولية وتداعياتها، مركز البحوث والدراسات الإستراتيجية (RSSC)،المؤتمر الإقليمي الأوّل،القضايا الإقليمية الناشئة: التحدّيات والرؤى المستقبلية،بيروت 29 آذار – 1 نيسان 2011م.

ليست فكراً جدلياً؛ لأنها تفرغ من السلبية وتكتفي من المنطق بتماسك الأفكار المسبقة وما يترتب عنها من نتائج[1] فالكنيسة تستثمر حاجة الإنسان إلى أمرين: أولهما حاجته إلى الاعتقاد والثاني تفسير الاعتقاد وتسويغه هنا، وقد استثمرت الكنيسة هذا الأمر واحتكرت تأويل النص الذي أبقته باللغة اللاتينية وحاربت أي اختلاف مع سياستها بعنف ومن أشكال وآليات المراقبة والمعاقبة التي اعتمدتها الكنيسة مع الفلاسفة والعلماء. ويمكن أنْ نعيد هذه الممارسات إلى عنفها قبل العصر الوسيط وفي أثنائه وهو ما تجلى بأشكال متنوعة من الحرمان والنفي والتعذيب والقتل بصورة بشعة وهي تستند على نصوص في العهد القديم والعهد الجديد.

أ. إرهاب الفلاسفة وأهل اللاهوت

أهل اللاهوت: على العموم فإن العنف ضد من تعتقد الكنيسة أنهم مهاطقة أو ضالّون عن الصواب ولابد من إرجاعهم إلى سبيل الصواب، كما كانت حال محاكم التفتيش Inquisition التي كانت تستند على أصول تاريخية. إذ جاءت إشارة في العهد القديم إلى المارقين. إذ يجري التحقيق بدقة مع الحائر دينيا بعد اتهامه من قبل ثلاثة شهود. ويؤخذ المارق عند ثبوت التهمة إلى خارج المدينة إذ يرجم بالحجارة حتى الموت.

ونص العهد القديم أيضاً على: «إذا ظهر بينكم نبي أو صاحب أوهام... ينادي باتباع آلهة اخرى.. يجب إعدامه... وإن حدث أن أخا لكم أو ولداً... أو صديقاً عزيزاً عليكم غرر به سراً... فلا يجوز ستر الأمر بل يجب إعدامه».

وجاء في إنجيل يوحنا أن المسيح أخذ بذلك الاجراء (إن من لا يركن إلي سوف ينبذ ويقطع ثم تجمع أوصاله وترمى في النار)[2] على الرغم من قوله أيضا بحسب متى (فاطلبوا أولاً ملكوت الله وبره وهذا كله يزداد لكم) أي يخبرنا بأننا ينبغي ألا نهتم إلا بملكوت الله وحده وبعدالته التي يقدمها لنا،كما يقول اسبينوزا في المسيح إنه لم يضع قوانين كما يفعل المشرع، بل أعطى تعاليم كما يفعل المعلم؛ لأنه لم يكن يريد أن يصلح الأفعال الخارجية، بل استعدادات النفس الداخلية[3] إلا إن الكنيسة تأولته ما يناسبها من أجل أفعالها الشرعية.

أما بالنسبة للإجراءات الدنيوية من ناحية تاريخية في هذا الشأن فالقوانين اليونانية مثلا عدت من لا

[1]- انظر: داريوش شايغان، ما الثورة الدينية الحضارية التقليدية في مواضعها الحداثة، ترجمة، محمد الرحموني، دار الساقي، ط1، بيروت، 2004م، ص 218-219.

[2]- عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأأوربية (476-1500)، المكتبة العصرية،بيروت، 1967م،ص 250.

[3]- إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، ط1، بيروت، 2005م، ص 240.

يعبد الآلهة مارقا اقترف جريمة كبرى عقوبتها الاعدام. وبهذا القانون أعدم سقراط بتجرعه السم أما في العصر الروماني الكلاسيكي فكانت الآلهة حليفة الدولة أيضاً وإن المروق الديني خيانة عظمى تستحق الموت. وعمدت الحكومة البيزنطية إلى تطبيق القانون الروماني المتعلق بالمارقين ضد المانويين وسائر الهراطقة[1] وقد طبق هذا القانون على المسيحية (حتى 313م. ناضلت الكنيسة ضد الاضطهاد الروماني الرسمي. وفي تلك السنة تم الاعتراف الرسمي بالديانة المسيحية كديانة شرعية تتمتع بحقوق متساوية مع سائر أديان الإمبراطورية).[2] وقد استوعبت الدولة الرومانية المسيحية بتأويلها لما يتفق مع رؤية الدولة بوساطة بولص وهذا جعل من المسيحية قريبة للثقافة الرومانية[3] وهذا قاد إلى اعتراف وأيضا إلى تحالف بين الكنيسة مع الدولة قادت الناس إلى الطاعة إذ رأى بولص أن من الضروري كثيراً العودة في «رسالة إلى الرومانيين «لقضية الطاعة، إذ عمّق على طريقته كلمة يسوع الكبيرة «ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة. فإنه لا سلطان إلا من الله...»[4].

وفي ظل هذا التحالف (ظهرت عقوبة وكان أولها عقوبة التحريم في عهد البابا ليو التاسع في القرن الحادي عشر. ثم ازداد الأمر في القرن الثالث عشر اقتران التحريم بالنفي أو السجن الذي تتولى أمره السلطات الدنيوية. وقد تشدد البابا أنوسنت الثالث في أمر الهراطقة إذ قال:»يعاقب القانون المدني الخونة بمصادرة أملاكهم وبالموت أفلا يحق لنا إذاً اصدار عقوبة التحريم ومصادرة أملاك خونة الدين ؟ إن الاعتداء على حرمات الدين أعظم من جرائم الاعتداء على صاحب السلطان»[5].

من الملاحظ أن تلك الأفكار تركت آثارها في التفسير المسيحي للتاريخ وما فيه من حوادث فهي تفتقر إلى الموضوعية وتحاول اختلاق التسويغات لما هو مجافٍ للعقل فإنهم يحاولون مواجهة ما لا يعقل عبر اختلاق التسويغات و(ذلك بإيجاد معنى خفي أو تفسير باطني واستجابة لهذه الضرورة حلت المجازات والمعاني الرمزية محل التحليل الناقد والقول الصريح كأساس للمنهج التاريخي)[6].

وثمة أمثلة على تعامل الكنيسة مع الهراطقة (فعلى امتداد حوالي ألف سنة، كانت الكنيسة «كاثوليكية «حقا بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، أي «جامعة» وحتى بعد انشقاق الشرق الكبير، ظلت

[1]- عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية (476-1500)، المكتبة العصرية،بيروت، 1967م،ص 250.
[2]- هوستن سميث، أديان العالم، ترجمة، سعد رستم، دار الجسور الثقافية،ط3، حلب، 2007، ص ص438.
[3]- انظر: ابن قرناس، في كتابه مسيحية بولص وقسطنطين، دار الجمل، ط1، بيروت،2009م، ص9.
[4]- الكتاب الانجيل، الرسالة الأولى من بطرس،دار الكتاب الشريف، ط1، بيروت، 2007م، ص290. جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت،1998م، ص144.
[5]- عبد القادر أحمد اليوسف، العصور الوسطى الأوربية (476-1500)، المكتبة العصرية،بيروت، 1967م،ص 250.
[6]- هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، منشورات المجمع العلمي، مطبعة المجمع العلمي،، بغداد، 2005م، ص113.

تدبر بلا جدال أوروبا كلها... كانت «توتاليتارية» مقبولة من الجميع تلغي الحدود.... كانت الدولة تقدم من دون تحفظ خدمات السلطة المدنية لكنيسة كلية القدرة أخلاقيا، أما الهراطقة فعملوا بقسوة اتخذت أقصى الأشكال في إسبانيا، حيث الملك والملكة، في أيام محاكم التفتيش[1]، يحضران الإعدامات بالحرق، ويرمزان بحضورهما، على ضوء المحارق، إلى التعاون الوثيق بين السلطتين)[2] وهناك نماذج كثيرة فيما يتعلق بتلك السياسة تعود إلى أوقات أبعد يمكن أن نستعرض نماذج منها هنا.

الفيلسوفة هيباثيا أنموذجا:

أما عن أبرز أشكال العنف تلك التي كانت في حادثة قتل الفيلسوف هيباثيا في عام 415م[3] فقد كانت مثالاً حقيقياً للعنف الذي قامت به الكنيسة في الإسكندرية وهي تحاول أن تفرض إرادتها على المجتمع القديم وتحارب اليهود في دينهم وعقيدتهم بأشكال مروعة، وفي أثناء هذا العنف الديني أو الحرب جاءت هذه الفيلسوفة بخطاب يقوم على التسامح مع اليهود، وهذا جلب عليها غضب الكنيسة وحقدها،إذ تقدم موقفاً مقاوماً وشجاعاً وتنتمي هذه الفيلسوفة إلى أُنموذج قد أخذ بالتواري أي **التفكير الحر** والتأمل العقليّ والدين بوصفه تجربة فردية، وهذا جعلها تواجهُ مصيراً مؤلماً إذ ماتت على يد حشدٍ من الغوغاء بعد اتهامها بممارسة السحر والإلحاد والتسبب في اضطرابات دينية، وهي تهمة رافقت هيمنة الكنيسة التي كانت تعتمدها في إرهاب الخصوم وتصفيتهم معنوياً وجسدياً. وكانت تلك الأحداث تعطي علامات على تحولات فكرية وسياسية كبيرة فصلت بين مناخ الحريات في التاريخ القديم ومناخ العصور الوسطى إذ كانت بداية التحولات الفكرية التي مهدت إلى ولادة خطابات أكثر شمولية متمثلة في الفكر الديني الذي بدأ يتحول إلى سلطة رمزية شمولية ومعيار للمشروعية السياسية في تحريك الناس وتوظيفهم على وفق الغايات التي كان يسعى لها رجالُ الدين والسياسيون ممن أدركوا مكانة الدين في الفضاء العمومي بوصفه

[1]- محاكم التفتيش: محاكم التفتيش «باللاتينية: **Inquisitio Haereticae Pravitatis**)، حرفياً: التحقيق في البدع الهرطوقية)،ديوان أو محكمة كاثوليكية نشطت خاصة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مهمتها اكتشاف مخالفي الكنيسة ومعاقبتهم. إن محاكم التفتيش هي «سلطة قضائية كنسيه استثنائية» التي وضعها البابا غريغوري التاسع لقمع، في جميع أنحاء العالم المسيحي، جرائم البدع والردة، وأعمال السحر، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر.

[2]- ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ص107.

[3]-في الاسكندرية وهي إذ كانت مديرة المكتبة التي تمثل عصارة التراث الهلنستي وتعد هذه الفيلسوفة فارق عن التفكير ما قبل الكنيسة وخطابها الاصولي فهي آخرَ أكبر عالمةِ رياضيات وفلسفة في مدرسة الاسكندرية آنذاك، وقد تمَّتْ عملية القتل بناءً على توجيهات وأوامر من أسقف الإسكندرية «سيريل» الذي جعلته الكَنيسة البابَوية قدّيساً فيما بعد!! «وبعد إعدامها بلا محاكمة، قام الجناةُ بسحب جثتها داخل الكاتدرائية وتولّى الرهبان تقطيع جسدها. انظر: ريبوني، إنريكو، الإلحاد وأسبابه «الصفحة السوداء للكنيسة» ترجمة د. زينب عبد العزيز، دار الكتاب العربي، ط1،بيروت، 2004م، ص 69.

معياراً للشرعية السياسية. وفي النتيجة كانت هناك قطيعة بين الفكر العقليّ المدنيّ الذي عُرِفت به الإسكندرية منذ عصر الإغريق والرومان الذين أبقوا على أغلب التقاليد المعمولة، ومؤسسة حوّلت المسيحية إلى دين يتم به تحريك الجماهير من أجل الضغط على أهل السياسة واتهامهم بالهرطقة والمروق، وشن حروب دينية على الأطياف المختلفة وبخاصةً اليهود وهم أصحاب جالية كبيرة في الإسكندرية،ولكنَّ الأجواء التي صاحبت الصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية وأجواء الاتهامات ضد اليهود أثارَ العامّة ودفعهم إلى نهب اليهود والاعتداء على أرواحهم بفعل تحريض رجال الدين التي جعلت من العامّة أداةً في ضرب السلطة والاستقرار السياسي، وفي هذه الأجواء كانت أفكار الفيلسوفة وحكمها وخطبها تحاول احتواء الانفعالات وتفضح مواقف رجال الدين، فأدرك ساعتها رجال الدين دورها وما تشكله من خطورة ومن هنا جاءت الاتهامات ضدها بالسحر والشعوذة من أجل تخويفها أو حتى قتلها. وتحركت العامّة تبحث عنها من أجل معاقبة تلك المرأة التي سحرت الناس ببيانها وحجاجها التي غلبت رجال الدين، وقد وجدها الباحثون جالسة على كرسي، فأمسكوا بها وأحضروها إلى «كنيسة كبيرة»، إذ شرعوا بخلع ملابسها وتعرية جسدها. ثم أخذوا بتجريحها وتعذيبها والتمثيل بها بعدما أخرجوها في مشاهد تعذيب همجية فجروها في شوارع الإسكندرية حتى ماتت بعدما أصابها ما أصابها على أيدي هؤلاء المتعطشين إلى القتل والتعذيب، وبعد موتها قاموا بإحراق جثتها، في مشهد إرهابي لأهل الفكر الحر المخالف. فكانت تلك الأفعال الشنيعة التي رافقت مقتل هيباتيا قد أثارت استنكارًا شعبيًّا كبيرا، إذ يعد مقتل هيباتيا نهايةً للعصر الكلاسيكي القديم في التفكير الحر وبداية العصور الوسطى المسيحية.[1]

ولكنَّ هذا القربان الذي قدمته هيباتيا دليل على عمق أثر الفيلسوف صاحب الموقف الشجاع والفكر الحر في مواجهة لاهوت الكراهية والعنف والاسترقاق للعوام بدلاً من الفكر الحر الذي ينشد الانعتاق ويجعل المحبة بمقابل الكراهية والتسامح والتحرير للعقول وتعميق المنهج الأخلاقي وهذا كله متجسد في سلوكها كما يذكر التاريخ فقد كانت تلك الفيلسوفة تجمع بين العقل والتواضع والشجاعة وهي مزايا من النادر أن تجتمع في انسان، فعلى الرغم من سلوكها الأخلاقي لكنَّها كانت تقف أمام قضاة المدينة وحكامها من غير أن تفقد مسلكها المتواضع المهيب الذي كان يميزها من سواها، والذي أكسبها احترام وتقدير الجميع لها ومن هنا جاء التفاف جمهور المثقفين حول الفيلسوفة.

[1]- I ،Mueller، L. S. Grinstein & P. J. Campbell (1987). Women of Mathematics: A Biobibliographic Sourcebook. New York: Greenwood Press

في ظل الصراع بين الدولة المدنية والسلطة اللاهوتية في الإسكندرية والاتجاه الديني متمثلاً بالأسقف الذي كان يرغب في الهيمنة على مقدرات المدينة والوالي في الاسكندرية وهو حاكم مدني وقد ظهر هذا الصراع في أوجهٍ مختلفة منها: رغبة الأسقف بإخراج اليهود من المدينة متسلحاً بدعم جيش من الرهبان. وهو موقف عارضته الفيلسوفة وكانت تنشد حماية حقوق اليهود. ومن هنا كانت تلك الدوافع هي المحرضة على الفعل الذي كانت بوادره تتجلى بفعل المكانة الفكرية والاجتماعية لها بوصفها مثقفةً ترفض العنف والقسوة على أُسس دينية، لليهود أو غيرهم. ومن أبرز أقوالها تأكيدها:" أن كل انسان هو حر بما يفكر ويعتقد، ولا يجوز أن يُكره المرء على اختيار أي سلوك أو أمر غير مقتنع فيه بتاتا، وبذلك يعد قسراً وخارجاً عن مفهومها الفكري والشخصي».

ثانيا: إرهاب العلماء وأهل الاصلاح الديني

إرهاب العلماء:

في سبيل استعراض موقف الكنيسة من العلماء نرجع إلى قول انشتاين «ليس صعباً أن نفهم لم حاربت الكنائس العلم دائماً واضطهدت مناصريه. ومن ناحية أخرى أنا أؤكد أن الشعور الديني الكوني هو الباعث الأقوى والأنبل للبحث العلمي. إن أولئك الذين يحققون الجهود الضخمة. وقبل ذلك، تلك التقوى التي من غيرها لا يمكن أن ينجز عمل رائد في مجال العلم النظري هما الوحيدان القادران على إدراك قوة العاطفة التي منها وحدها، بعيدا عن وقائع الحياة المباشرة، يمكن أن يصدر مثل ذلك العمل)[1] فهذا القول يبين أن الاختلاف بين البحث العلمي غير موجود الآن فلكل منهما غاية مختلفة في: (القيمة النهائية للخير والشر، والحقيقة المطلقة، والعدم المطلق، والمادة المطلقة)، وهي من المسائل التي لا يمكن للعلم أن يجيب عنها أو يبدي رأيه وحكمه الحاسم بشأنها، وإنما الفلسفة وحدها هي التي تستطيع الخوض في هذه الأمور. إلا إن الكنيسة بموقفها الشمولي والمعادي للعلم خلقت أزمات أمام العلماء والفكر وكان لها نتائج غير محمودة. إذ استمرت الكنيسة على الموقف نفسه في العصر الوسيط وبداية العصر الحديث وبخاصة مع العلماء:

لقد جاءت الأحداث العلمية في مجال الفلكية بتغير مهم دراماتيكي إذ اصبحت الشمس هي مركز الكون بدلاً من الأرض وهذا ما جاء به كبلر (1571-1630م) وكان له مناصرون على الرغم من المعارضة الرسمية من جانب الكنيسة الكاثوليكية والعديد من الطوائف البروتستانتية.

---

[1]- روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ترجمة حسون السراي، العارف، ط1، بيروت، 2009م، ص30.

في حين أن كبلر قاد ثورةً في علم الفلك بين عامي 1596 و1610 م؛ إذ قدّم كتاب الشمس، و أمكن فيه تحديد المسافات بين الكواكب من خلال رسم مدارات الكواكب داخل مجسمات متناسقة. ونشر كبلر أيضاً نظرية مغناطيسية للحركة الكوكبية في كتابه العظيم "علم الفلك الجديد" الصادر عام 1609 م، وهو أطروحة ضمّت أول قانونين مما عرف فيما بعد(بقوانين كبلر)، والتي تقول إن الكواكب تتحرك في مدارات قطع ناقص أو إهليلجية، وأما الشمس فتقع عند إحدى بؤرتي مدار معين، تقطع الكواكب كلها المسافات نفسها في الأزمان نفسها). في عام 1609 م، حوَّل جاليليو زوجاً من العدسات إلى آلة أتاحت له تكبير الأشياء.

وجهها نحو السماء، وأدرك أن كوكب المشتري له مجموعة من الأقمار تدور حوله، مثلما تدور الكواكب حول الشمس. وفي كتابه القصير الصادر عام 1610 م، صرح أيضًا أنّ القمر به جبال وأودية، وأن درب التبانة يتألف من آلاف النجوم. وفي عام 1613 م، زاد في تحديه النظريةَ التقليدية السائدة وذلك من خلال إثبات أن الشمس بها بقع. وهي منزهة عن العيب. أضاف كبلر قانونه الثالث في كتابه على أنه بالنسبة لأي مدار كوكبي، فإن مكعب متوسط المسافة بين الشمس والكوكب يتناسب طرديًّا مع مربع مدة دوران الكوكب حول الشمس. وفيما دحضت اكتشافات جاليليو بفعالية الاعتقاد في كمال السماء، كانت لقوانين كبلر أهمية محورية لنيوتن في «المبادئ الرياضية» لإثبات الفرضيات الأساسية في كتابه. لم ينته إسهام جاليليو في علوم القرن السابع عشر الميلادي عند أعماله في علم الفلك، ففي كتابه: «حوار حول النظامين الأساسيين للكون» عام 1632 م، أقدم بشجاعة على نشر كتابه بوصفهِ عملاً حاول فيه إثبات النظام الكوبرنيكي للعالم من خلال الحوارات والبراهين؛ وبسبب ذلك وُضع قيد الإقامة الجبرية في منزله حتى نهاية حياته في عام 1642 م، على الرغم من صدور رائعته في عام 1638م. وكان أرسطو يفترض أن الأجسام المقذوفة قد تعرضت في البداية لحركة دفعت الجزيئات الأرضية للجسم إلى أسفل نحو موضعها الطبيعي. وذهب أيضًا إلى أن الأجسام تسقط بسرع تتناسب مع وزنها. بدلاً من ذلك، أعلن جاليليو في كتابه أن مسار المقذوفات قطع مكافئ، بينما المكون الرأسي لأي جسم بالقرب من «الحوارات»سطح الأرض يمكن التعبير عنه كقانون ينص على أن إجمالي المسافة التي تسقط منها رأسيًّا تتناسب مع مربع الوقت المستغرق في السقوط. وأوضح أن الأسباب الفيزيائية للجاذبية غير ذات أهمية، وفي الواقع سوف تكون بالغة الصعوبة في اكتشافها، فيما يعد تعارضاً آخر مع المشروع الأرسطي بأسره[1].

[1]- روب أيلف، نيوتن، ترجمة، شيماء طه الريدي، مؤسسة المهداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014م، ص 29-30. وانظر يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت (د. ت)،ص19.

لقد كانت هناك ردود عنيفة من قبل الكنيسة على هذه المنجزات العلمية بمجرد مخالفته تفسير الكنيسة للكون من خلال قوله إنّ الشمس هي مركز الكون وليست الأرض، وهو ما أيده العالم الإيطالي غاليلو، إلا إن الأخير تعرض للإرهاب من قبل رجال الكنيسة، وأجبر على التراجع عن آرائه العلمية.[1] وقد اتهم بالكفر والإلحاد، لأنّ كلامه يتعارض مع تفسير الكتاب المقدس، إذ استندَ إلى نصٍّ من التوراة جاء فيه، أنَّ الأرضَ ثابتةٌ إلى الأبد، ومن ذلك ما ورد في الإصحاح الأوّل من سفر الجامعة: «ما الفائدة للإنسان من كلَّ تعبِه الذي يتعبهُ تحتَ الشمس، دورٌ يمضي ودورٌ يجيء، والأرض قائمةٌ إلى الأبد والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تُشْرق».[2] فقد تم ترهيب « كوبر نيكوس «أما جاليليو فقد ثارت ثائرةُ الكنيسة وأعلنت هرطقة هذا العالِم وإلحاده مُستندةً إلى أنَّ أقواله تخالف ما ورد في الكتاب المقدس. وتمَّ تحويل (جاليليو) إلى محكمة التفتيش في روما.[3]» وأجبرته لجنة المحكمة على الرجوع في رأيه بأنْ عرضتْ عليه أولاً وسائل التعذيب المستخدَمة إذا ما أصرَّ على رأيه... وكانت أعمالُ «جاليليو« قد أُدينت ووُضِعت في كشف الممنوعات منذ عام 1616م[4]. وقد أمضى بقية حياته مُعتقَلاً في منزله فشهرته العالمية قد سمحت له بتفادي العواقب الوخيمة، فكانت عمليّةُ اعتقاله في منزله الوسيلة الوحيدة لتفادي عمليات التعذيب الرسمية التي تمارسها اللجنة..»[5] وبخاصةً بعد أن صدر الحكم عن محكمة التفتيش بسجنه وتعذيبه بشدّة مما اضطّره للتراجع عن نظرياته العلمية، وأعلن أمام البابا «أربان الثامن» تراجعه وتوبته عمَّا قالهُ. وقال في إعلانه هذا: «أنا غاليليو، وفي السبعين من عمري، سجينٌ جاثٍ على ركبتيَّ، وبحضور فخامتك، وأمامي الكتاب المقدس، الذي ألمسُه الآن بيدي أعلن أني لا أشايع، بل ألعنُ وأحتقرُ خطأ القول وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور»[6].

لكن كان موقف الكنيسة أشد مع ما جاء به العالم «جيوردانو برونو» بفرضيّةٍ علميّةٍ وصفَ من خلالها الكون بأنه «لا نهائي» كما تضمَّنت فرضيتهُ معلوماتٍ أُخرى منها على سبيلِ المثال (أنّ هنالك أشكالاً من الحياة خارج الكرة الأرضية) مما أثار غضبَ رجال الكنيسة الذين كانوا يعتقدون

[1]- وايت، آندروديكسون، بين العلم والدين، ترجمة إسماعيل مظهر، ص 73، 1930م، دار العصور، مصر.

[2]- المرجع السابق نفسه، ص 61.

[3]- سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

[4]- قامت اللجنة الخاصة بالحكر على الفكر التابعة للكنيسة بإصدار قائمة الكتب التي يُمنع نشرها وتداولها وكان من ضمنها كتب (كوبر نيكوس) و(جاليلو).

[5]- روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، المرجع نفسه، ص 103.

[6]- وايت، آندروديكسون، بين العلم والدين، المرجع نفسه، ص 79 – 80.

أن الأرضَ منبسطةٌ، وبناءً على ذلك فقد وجَّهت الكنيسة تهمة (الهرطقة)[1] إلى «جيوردانو برونو» وقامت بمحاكمته لمدّة قاربت ثماني السنوات «تمَّ من خلالها انتزاعُ الاعترافات من «برونو» عن طريق التعذيب وحُكِمَ عليه بالموت؛ لأنه «متعنّتٌ مُصِرٌّ على هرطقته»... وكان قد جاهد ليشرح أنّ أفكاره ليست خطأً، من دون جدوى. وتم حرقُه حيّاً في «كامبو دي فيوري» وقد كمّموه قبل أن يأخذوه إلى المحرقة؛ لتفادي أن تتسبّبَ عباراته في قلقلة معتقدات الجمهور الذي حضر لمشاهدة المحرقة. وقد تم إضفاء رتبة «كبير علماء الكنيسة» عام 1930م على «الكاردينال بلّلارمين» الذي تولّى إدانة «برونو» رسميا...».[2] يبدو أن تلك الافعال التي كانت قد قامت بها الكنيسة لم تسهم بإيقاف البحث العلمي إلا(أنها أعاقت عموما تقدم العلم)[3].

إرهاب أهل الاصلاح الديني:

يُستفادُ مما سبق أنَّ الكنيسة حاصرت العقول الحرّة وحاولت جاهدةً أن تحجر عليها، ولم تعترف بالحرية الفكرية إلا تلك التي تدور في فلكها وتوافق هواها وتبدأ من عندها وتنتهي إليها؛ فما وافق أمزجة الباباوات كان حريةً فكريةً وإبداعاً، وما خالفها كان «هرطقة» وتمرّداً وخروجاً عن جادة الصواب واستحق الحرمان والقتل والإحراق البطيء المؤلم بالنار... وبعد ما سبق كله يطل علينا البابا «بنديكت» السادس عشر من جامعة «ريتسبون» بألمانيا يوم الثلاثاء 2006/9/12م ليقول: «إنّ الإسلام لا يتفق مع العقل؟؟!! وإنّ جزءاً كبيراً من الإسلام قائمٌ على الإيمان بالغيبيّات والقَدَرِ، وإنّ في ذلك تغييباً كبيراً لوجود العقل!! لقد كان حرياً بالبابا أن يتكلّم على جوانب المسيحية كلها سوى جانب (الإيمان والعقل)؛ لأنه الجانب الأشدُّ ظلمةً وسواداً فيها كما ثبت بالتجربة والبرهان والأدلّة السابقة، وصدق الله الحق إذ يقول: «وإنْ تعجب فعجبٌ قولهم».[4] ولعلّ موقف البابا هذا يقودنا إلى النقطة الآتية والعامل الآخر من عوامل الدعوة إلى الإصلاح الديني والمتعلق برجال الدين والباباوات وممارساتهم الخاطئة.

1. المصلح الديني جان ويكلف (1320-1384م): الذي عد أول مترجم للإنجيل إلى الإنجليزية، أقرب إلى الفلاسفة منه إلى فقهاء الإنجيل أو الناشطين الدينيين، لكن اسمه

[1]- كلمةٌ إغريقيّة الأصل تعني الخروج على مجموعة الأفكار الدينيّة التي يؤمن بها السوادُ الأعظم من الناس في مجتمع ما وزمانٍ ما، وأصبحت فيما بعد تُطلَقُ على تفكير الإنسان لنفسه وتساؤله مُتشكّكاً في سلطة الكنيسة.

[2]- للتوسع في هذا الموضوع انظر: روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ص 100 102-.

[3]- ميرتشيا إلياد، البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المول مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت، 2007م، ص113.

[4]- من الآية (5) من سورة الرعد.

ارتبط بثورة الفلاحين التي قامت عام 1381م، وبجماعات الكولارد السرية التي نشرت تراجم غير مصرّحة للكتاب المقدس لم يكتبها ويكليف بقلمه إذ شكك ويكليف في أحقية الكنيسة في السيطرة على أملاك المواطنين، ورأى أن القس الفاسق يفقد حقه في ممارسة مهامه ويحتمل أن يقصى عن عضويّة الكنيسة بمفهومها الحقيقي، كمجتمع من المؤمنين الصالحين الذين قدر لهم الرب سلفا الخلاص.[1] فضلاً عن انتقاده الكنيسة المسيحية في مبالغتها في جمع الأموال؛ ولذلك دعا إلى الاستحواذ على ممتلكات الكنيسة واستلالها في إصلاح البلاد الإقتصادية والاجتماعية والتحذير من استغلالها وسلطتها بعد أن تبين أن سلوك رجل الدين لا علاقة له بما يأمر به الدين المسيحي. واتهم لكل هذه الأسباب بالهرطقة، وأدان البابا وجامعة أكسفورد بمجلس كنسي عام معتقداته، ويرجح أن ويكليف في أثناء عزلته في مدينة لوترووورث في العامين الأخيرين من حياته عانى سكتةً دماغية قبل أن توافيه المنية عام 1384م ودفن في فناء الكنيسة، لكن نبش قبره وأخرجت عظامه عام 1428م، بأمر من البابا مارتن الخامس، وأحرقت وألقي رمادها في نهر السويفت.[2]

2. المصلح الديني جان هس (1370 - 1415م) قام جون بانتقاد الكنيسة انتقاداً شرساً ودعا إلى عدم تقديس البابوية؛ لأن أفكارها وسلوكها بعيدان عن الديانة المسيحية وإن تصرفاتها الفاسدة تتنافى مع القيم التي يدعو إليها الإنجيل، وقد أدى به انتقاده إلى إعدامه من طرف الكنيسة سنة 1415م وذللك بتهمة الهرطقة (الردة).

3. المصلح الديني إيرازم: انتقاد إيرازم الرهبانَ المسيحيين؛ لكونهم قوماً ظالمين قساة، استسلموا للخرافات، ودعوته للعودة إلى الإنجيل الذي يشتمل على القيم الحقيقية والتخلص من السلطة

الكاثوليكية التي تتنافى مع الديانة المسيحية. فقد استولوا على أملاك الكنيسة وظهرت الرشوة، وأخذ الكثيرون يذهبون إلى الصيد والحرب، ويشيدون القصور الفخمة، وأرهقوا الفلاحين بالضرائب الثقيلة؛ولما كثرت هذه السيئات بمرور الزمن ظهر المصلحون من الأفراد والجماعات فكانت الكنيسة تصفهم بالإلحاد عندما تراهم يهاجمون قواعدها الأساسية وأنظمتها[3].

[1]- سكوت إتيش هندريكس، مارتن لوثر، مقدمة قصيرة جداً، ترجمة كوثر محمود، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2014م، ص19.

[2]- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]- محمود شاكر، مرجع سابق، ص: 496

الخلاصة الختامية:

التي يمكن أن نصل اليها أن هناك عقيدة مسيحية تم إنتاجها من قبل بولص، وهي تستجيب إلى حاجات نفسية لدى بولص متمثلة بنزوع نفسي وسياسي يختلف مع ما هو معرفة عن المسيح من خلال أقواله وأفعاله والتربية التي أعد بها تلاميذه وبولص لم يكن منهم.

يضاف إلى هذه الامور كلها تأويلات الكنيسة وما قدمته من هبة قسطنطين، فقد أسهمت في ولادة أصولية وهذا جعل القول الشائع إن «الدين هو البوصلة التي تساعد الإنسان على الحفاظ على اتجاهاته السليمة في هذه الحياة، وتحُول بينه وبين الهيام على وجهه دون هدف مما قد يعرضه إلى السقوط في براثن الشر». يصعب التصديق مع تجارب الكنيسة الرومانية وتحولها إلى سلطة دينية تدعم السلطة السياسية، وتضفي عليها الشرعية.

وأصبح الخروج على تلك السلطة أمراً صعباً على الرغم من كونها بشرية، وتعاني انحرافاتٍ كثيرةً أخلاقية كما تجلت في نقد لوثر وغيره من العلماء وأصحاب النزعة الإنسانية المسيحية.

وقد كانت آليات العنف الرمزي عبر الحرمان المادي بمصادرة الممتلكات والتعذيب والموت. في مواجهة أمور تبدو بدهية، الأولى تفاسير عقائدية مسيحية تختلف عن تفسير الكنيسة الرومانية التي اختارت «بولص» وسارت على منهاجه من دون بقية الحواريين،وهي أمور مارست الكنيسة بحقها العنف بوصفها هرطقة، في حين هي لا تختلف عن جوهر تعاليم المسيح، وأخرى اكتشافات علمية تحاول فهم الطبيعة التي خلقها الله وهي المعلول الذي يشير إلى وجود علة خالقة ومنظمة للكون كما جاء مع كلبر وغاليلو. وجابهت حركة الاصلاح الديني والتي هي رد فعل على الفساد الاخلاقي في المؤسسة الكنسية. هذه الاخطاء والأساطير كلها كانت سبباً في الانحراف والميل إلى الإلحاد.

ما بعد العلمانية وظاهرة الإلحاد

رؤية نقدية في الحالة العربية

أحمد عبد الحليم عطية[*]

في هذه الدراسة يبحث البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة في الحقل المشترك بين الإلحاد والعلمنة والنتائج المترتبة على ذلك. الحالة التاريخية العربية التي يعتمدها عطية أساساً لدراسته هي ظاهرة التلازم بين العلمنة بأطوارها ومعانيها المختلفة والإلحاد. يعرض في هذا السياق على سبيل المثال ثلاثة تيارات شكلت الصورة الإجمالية للتفكير العلماني الإلحادي في العالمين العربي والإسلامي: الأول: ينطلق من المرتكزات المعرفية نفسها للإلحاد الغربي، كما في تجربة الأكاديمي المصري من أصل تركي إسماعيل أدهم. والثاني: في كتابات الأصولي السعودي عبد اللّه القصيمي الذي ينطلق من أرضية وهابية ثم ليتمرّد عليها وينتقل إلى نقيضها. التيار الثالث: وهو ما لا يعتبره الباحث إلحاداً بالمعنى النمطي للكلمة، وعبّرت عنه مجلة "العصور" القاهرية لصاحبها إسماعيل مظهر في عشرينيات القرن الماضي. يلاحظ الكاتب أن الجدل الذي احتدم منذ بداية القرن العشرين يعطي الكثير من المؤشرات على الزمن مابعد العلماني المتمثل بنقد عيوب العلمنة العربية على المستويين النظري والتطبيقي.

المحرر

منذ ما يقرب من عقدين من الزمن انفتح جدل نظري حول مجموعة من المصطلحات التي أنتجها الغرب وراحت تشغل البيئات الفكرية والأكاديمية في العالم العربي. وقد تصدى عدد من الباحثين إلى هذه القضية، منها على سبيل المثال لا الحصر ما قدمته الباحثة المصرية فريال غزول في مقالة لها تحت عنوان «ما بعد الكوكونيالية وما وراء المسميات»[2]. تحدثت الباحثة عن

---

* ـ مفكّر وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة – جمهورية مصر العربية.

[2] - فريال جبوري غزول : ما بعد الكولونيالية، قضايا فكرية القاهرة الكتاب التاسع عشر والعشرين أكتوبر 1999 ص 383-384.

«المابعديات» موضحة أن المصطلحات التي تستخدم عبارة «ما بعد» في تركيبها تضاعفت بصورة ملحوظة في الآونة الأخيرة. فهناك «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية» الخ.. وهو الأمر الذي دفع بعضهم للكلام على ما أسموه «هوس الما بعديات» في توصيف المشهد الفكري الراهن. أما السبب فيعود إلى أن هذه الظاهرة تدل على مشكلة جدية في تحديد ماهية المفاهيم التي تتدفّق نحو عالمنا العربي والإسلامي من دون وازع، مثلما تدل جهة آخرى على قلق معرفي جرّاء الركود النظري الذي يحكم عالم التقنية المحضة.

وما من شك في أن تعبير «ما بعد» يشير إلى الواصلة ما بين موقفين قد يبدوان متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان في الوقت نفسه. ذلك لا يعني بطبيعة الحال أن صفحة العلمانية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتدأت من نقطة الصفر، بل هي تدل على أن مفهوم العلمانية قد تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيكاً في المفاهيم المتعارف عليها من جهة، وتوليفاً بين هذه المفاهيم وأخرى مستحدثة أو طارئة على هذا العالم.

في السياق لا مناص لنا من إضاءة توضح بعضاً من هذا الالتباس خاصة فيما يتعلق بالعلمانية وما بعد العلمانية، حيث انشغل الفكر العربي المعاصر خاصة في فترة الثمانينيات والتسعينيات بالكتابة والكتابة المضادة عن العلمانية باعتبارها أرضاً خصبة لنمو الإلحاد. فقد صار لدينا تراثٌ عربيٌّ يحتاج إلى دراسة مفاهيمية توضح جوانبه المختلفة. ولسنا ندعي أننا ننهض بهذه المهمة في هذه الدراسة التي هي أقرب إلى مدخل لتلك القضية التي تشغلنا وستظل تشغلنا كثيراً الآن وفي المستقبل المرئي.

كما مرَّ وذكرنا فإن ما كتب حول العلمانية عربياً شهد تنوعاً لافتاً في تياراته واتجاهاته. ودار الأمر بين داعٍ ومبشِّر بها أو ناقد ورافض لمنظومتها. نشير في هذا المقام إلى بعضٍ من تلك العنوانات التي تعاملت مع العلمانية نقدياً نظير ما كتبه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين حول العلمانية تصلح حلاً لمشكلات لبنان المتعدد المذاهب والطوائف». فلقد فهم الشيخ شمس الدين العلمانية بما هي «النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الانسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وترتكز عليها، ومن ثم فهي نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللاَّدينية، وهذا النهج هو الروح المحركة والموجهة في الحضارة الحديثة بجناحيها الرأسمالي والماركسي»[1].

تمثل وجهة النظر هذه الاتجاه النقدي الموضوعي الذي ينطلق من فضاء الدين وثوابته العقدية، ثم يتعامل مع المفهوم انطلاقاً من زاويتين: الأولى: تتناول الواقع التاريخي للمجتمعات الإسلامية

[1] - محمد مهدي شمس الدين – العمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً – المؤسسة الدولية للدراسات والنشر – بيروت 1996 – ص 7.

في مواجهة الحضارة العلمانية الحديثة ومضامينها الإلحادية. والثانية: تجيب عن إشكالية مدى تلاؤم بعض النظريات العلمانية في المجتمع الإسلامي. ولعل هاتين الزاويتين هما من أبرز القضايا التي تدور الأسئلة حولها اليوم وسط الحديث عن الزمن مابعد العلماني.

في السياق نفسه جاء عمل الباحث عدنان محمد زرزور عن القومية والعلمانية (1992) ليبيِّن صلة العلمنة بالقومية الحديثة ثم تحول دساتير الدول العلمانية الغربية إلى مصادر لتجشيع النزعات الإلحادية. في عمله هذا يعرض الكاتب الفكر العلماني الإلحادي ومناقضته للنظرة الانسانية والدين[1] ثم يخلص إلى بيان نتيجتين أساسيتين لأبحاثه، الأولى: رفضه مجملَ مسوغات الدعوة إلى العلمانية مع العالم الإسلامي، والثانية: قوله إن جميع الشروط التي قامت عليها العلمنة في المجتمع الأوروبي لا وجود لها في المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية.

مثل هذه الإشكالية سنجدها حاضرة بقوة في الكتاب المشترك الذي أصدره كل من عبد الوهاب المسيري صاحب «موسوعة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» وعزيز العظمة في «حوارات القرن العشرين» الصادر عن دار الفكر عام 2000. يتناول المسيري في إطار ما كتبه عن مصطلح العلمانية مجموعة من العنوانات ذات البعد الانتقادي العميق لمضامينها الفكرية، الأخلاقية، منها على سبيل المثال: متتالية العلمانية وتطور المصطلح، التعريفات المختلفة للعلمانية، تعريفنا العلمانية، الإشكاليات الأساسية للعلمانية وهذه العنوانات كلها تدخل ضمن رؤية يصحّ لها أن تؤسس لزمن تحرري ما بعد علماني، أما العظمة فقد تناول العلمانية في الخطاب العربي المعاصر، وتعرض بالنقد والتحليل للكيفيات التي عالج فيها المفكرون العرب المعاصرون هذه القضية. وأهم هذه الكيفيات: السطحية في التناول، الاحتجاج بالغربة عن المجتمع، التناول الإيديولوجي للعلمانية، امتداد خطاب الأصالة إلى مجالات أرحب في الفكر العربي (ص155-224) ثم تعقيبات كل منهما على الآخر.

نجد الأمر نفسه على الضفة الأخرى من الجدل المستدام في التاريخ العربي المعاصر. ذلك بأن الداعين للعلمانية كثيراً ما يربطون بينهما وبين الأصولية. فالمفكر المصري د. مراد وهبه مؤسس الجمعية الفلسفية الآفرو آسيوية ومنتدى ابن رشد هو نفسه الذي تناول بالنقد أزمة التفكير العربي على هذا الصعيد لما تطرّق إلى المنطق المشترك بين نهج المطلق الأصولي والعلمانية في الشرق الأوسط.

---

[1]- {د. عدنان محمد زرزور : القومية والعلمانية مدخل علمي مؤسسة الرسالة 1992}.

أثر العلمنة في الظاهرة الإلحادية

اقتربت البيئة الثقافية العلمانية في مصر من الفكر الإلحادي إلى حدٍّ تبنيه في بعض أوساطها، وقد جرى ذلك في إطار الحياة الفكرية التي شهدتها الثقافة العربية منذ العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين. كانت مجلة العصور التي صدرت في القاهرة في العشرينيات هي الحاضنة للسجال بين التيارات العلمانية المختلفة. فقد أفردت صفحاتها لعرض الأفكار والاتجاهات العلمانية الإلحادية مثلما كانت في المقابل حاضنة لأفكار التيارات المضادة للإلحاد وتوجهاتها. وعلى سبيل المثال ففي حين كانت المجلّة المذكورة، التي يرأس تحريرها المفكر المصري إسماعيل مظهر تنشر دراسة برتراند راسل المعروفة تحت عنوان: «لماذا لست مسيحياً؟"، راحت تنشر (1891 ـ 1962) في المقابل دراسته «لماذا أنا مسيحي؟". ويمكن لنا من خلال تقديم قراءة تحليلية لتلك المقالات، أن نقدم صورة مجملة لأفكار الذين تبنوا الإلحاد فكراً ومعتقداً ومعرفة، وكذلك الذين رفضوا الإلحاد ثقافة وفكراً وممارسة.

وهنا يمكننا أن نتخذ مدخلاً إلى ذلك ما قدمه إسماعيل أدهم في رسالته «لماذا أنا ملحد؟» بوصفه إطاراً منهجياً لمناقشة لغة الكتابة وآداب الحوار بين دعاة العلمانية الملحدة وخصومهم في الفكر العربي المعاصر.

تبدو لنا الصورة من معظم كتابات هذه المرحلة أن القضية لم تكن تنحصر بفكرة إنكار الإله. وهو ما قرَّره الفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ(1804 Feurbach-1872) الذي أعلن بوضوح ومن غير مواربة في مقدمة المجلد الأول من أعماله الكاملة أن قضية وجود الإله، أو عدم وجوده لا تعنيه مطلقاً، بل إن ما يهمه في المقام الأول هو وجود الإنسان، أو عدم وجوده[1]. هذا يعني أن الحديث عن ذات الإله لم يكن وارداً بوصفه موضوعاً للإنكار، بل إن تصورات المفكرين عن اللَّه هي التي كانت محور التفكير والإثبات أو الإنكار. وهي تصورات تتعدد حولها الأسئلة وتختلف التفسيرات بين الملحدين أنفسهم؛ الأمر الذي ظهر بوضوح في الكتابات العربية التي شاعت في ثلاثينيات القرن العشرين، والتي يظهر لنا من تحليلها أنها لم تؤسس على الإنكار المحض للوجود، بل انطلقت بداية من التأثيرات التي حملها التقدم العلمي في أوروبا خاصة في مجالي الفيزياء والبيولوجيا، وأيضاً في مجال الفكر والفلسفة من خلال ترجمة الكتابات الغربية التي نشرت الفكر العلماني وروَّجت للإلحاد الفلسفي[2]. يضاف إلى ذلك سعي بعض

[1] - فويرباخ: مقدمة المجلد الأول من الأعمال الكاملة، انظر دراستنا: الإنسان عند فويرباخ، دار التنوير، بيروت، 2005.

[2] - حديث فيلسوف في الإلحاد والإيمان، بقلم ديدرو الفيلسوف الفرنسوي المعروف. ترجمه ميخائيل بشارة داوود، العدد 8 (ص877-890). وهو مثل من الأمثلة في المناقشة المهذبة التي تدور حول أجل الموضوعات وأدعاها للمباغضة انصرف بعدها المتحادثان على أصفى ما يكون من الود. وذلك نموذج لما تهدف إليه المجلة، أي الحوار العقلي الهادئ، الذي لا يهدف إلى ازدراء الأديان، ولا هدم أركان المجتمع، ولا البطش بالمخالف في الرأي.

الجماعات المتأثرة بتيارات الإلحاد الأوروبي لتكوين فروع لها في العالم العربي. وهنا يمكن أن نحدد ثلاثة منطلقات فكرية كانت وراء ظهور الإلحاد وانتشاره مسبوقة بعوامل سيكولوجية ناتجة من الثقافة الدينية المتشددة فضلاً عن الاستبداد السياسي والسيطرة الأبوية.

ولكي نقدم للقارئ إطاراً عاماً للكتابات العربية عن الإلحاد نتوقف في البداية عند المقالة الشهيرة التي كتبها إسماعيل أدهم تحت عنوان «لماذا أنا ملحد؟». المعروف أن هذه المقالة جاءت ردّاً على رسالة الشاعر أحمد زكي أبو شادي بعنوان: "عقيدة الألوهية». يتضح مما كتبه أدهم أن تربيته وقراءته كانتا من الأسباب القوية لتوجهه نحو الإلحاد. وهي أسباب تعود إلى عوامل سيكولوجية تظهرها تربيته وظروف عيش أسرته، ثم بعد ذلك لأسباب تتصل بتأثره بالثورة العلمية في أوروبا وإيمانه بنظرية داروين في النشوء والارتقاء. كما كان لاسبينوزا الأثر الأكبر في تفكيره لجهة رفض الأخير لعقيدة الخلود. في هذا الإطار يخبرنا إسماعيل أدهم عن «**جماعة نشر الإلحاد**" بتركيا ومطبوعاتها المتعددة عن" الفرويدية، وماهية الدين، وقصة تطور الدين ونشأته، والعقائد، وفكرة الخلود. ويظهر من حديثه ارتباط هذه الجمعية **بجمعية نشر الإلحاد الأميركية، إلى درجة أن اسم جماعتهم فيما بعد صار** «المجمع الشرقي لنشر الإلحاد».

في السياق نفسه يشير أدهم إلى محاولة تأسيس جماعات للإلحاد في مصر ولبنان، ولكن المهمة فشلت، في حين استمرّت في النشاط شخصيّات من الأسماء التي أشار إليها في هذا الاتجاه، وتختلف في درجة حماستها. مثل إسماعيل مظهر صاحب مجلة «العصور» التي تمثل حركة معتدلة من وجهة نظره في الفكر والتفكير والدعوة إلى الإلحاد[1]، وعصام الدين حفني ناصف[2]. وإلى هاتين الشخصيتين هناك أحد الأساتذة اللبنانيين في جامعة

---

[1] - إسماعيل مظهر(1891-1962) هو مفكر مصري علماني. يُعتبر أحد رواد النهضة العلمية المعاصرة في مصر والعالم العربي، وأحد رواد الفكر والعلم والترجمة. درس علم الأحياء بجامعة لندن، وقام بترجمة كتاب «أصل الأنواع» لتشارلز داروين ونشره عام 1918، وأعيد طبعه عام 1928. كما ترجم كتاب «نشوء الكون» و«حياة الروح في ضوء العلم». وعمل بالتأليف وأصدر مجلة «العصور» عام 1927، وترأس تحرير «المقتطف» ما بين عام 1945 و1948، ومن مؤلفاته: «قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية الإنجليزية والعربية» 1951، و«قاموس النهضة: انجليزى -عربى» عام 1954 و«معجم مظهر الانسيكلوبيدي» وقد طبع منه ثلاثة أجزاء. «كان ناقدًا ومفكرًا ومصلحًا اجتماعيًا دارت أفكاره حول معنيي الحرية الفردية والمثل الأعلى».

[2] - عصام الدين حفنى ناصف (1899 ـ 1969) واحد من روّاد الحركة الوطنية المصرية في مطلع القرن العشرين. نشأ في كنف والده حفنى ناصف الذى كان من رفاق أحمد عرابي في ثورته. تميَّز في أنّه ثابر بنشاط على العمل الوطني في ميادينه كلها، إضافة إلى الجهد الفكري الذى جعل منه أحد المفكرين العلمانيين في تلك المرحلة، باسم الاشتراكية التي كتب عنها وعن تاريخ نشوئها، متأثرا بماركس وإنجلز، ومتأثرا في الآن ذاته ومعمماً أفكار داروين في النشوء والارتقاء. وهو يتوقّف في بحث مطوّل عن الاشتراكية بعد أن يستعرض تاريخ بروزها في أوروبا بأنواعها وأسمائها المختلفة، يتوقف عند ما سمّاه «الاشتراكية التطورية»: تنقسم إلى (1) الاشتراكية الداروينية (2) اشتراكية ماركس وإنجلز (المادية. الأولى تنقل بعض القوانين الداروينية في العلوم الطبيعية إلى الحياة الاجتماعية بمعنى أنّ الترقي الضرورى للجمعية سيسير بها إلى أسمى أشكال الاشتراكية.

بيروت لم يذكر اسمه ولعله الذي كتب كثيراً في مجلة العصور[1].

إسماعيل أدهم، من العلموية إلى الإلحاد

ولد أدهم عام 1911 وفارق الحياة بإرادته عام 1940.[2] وبهذا يكون له من العمر تسعة وعشرون عاماً فقط. قرأ أدهم كتاب داروين وخرج مؤمناً بنظرية التطور، كما قرأ لديكارت وهيوم وكانط وهيجل وسبينوزا في الرياضيات والهندسة، هذا كله وهو لم يتجاوز سن المراهقة. أسس أدهم جماعة نشر الإلحاد التي تحولت فيما بعد إلى فرع من جمعية نشر الإلحاد الأمريكية. وكانت نتيجة هذه التجربة المستغرقة بالعلموية خروجه على الأديان وتخليه عن المعتقدات كلها وإيمانه بالعلم وحده. من أبرز مؤلفات أسماعيل أدهم: إضاءة الدرب ـ باللغتين العربية والأنكليزية ـ دراسة عن الشاعر أحمد زكي أبو شادي. دراسة عن طه حسين، ودراسة عن المفكر المصري إسماعيل مظهر، وفي عام 1992 بذل أحمد الهواري أستاذ النقد الأدبي جهداً ملحوظاً في نشر مؤلفات أدهم وكانت النتيجة ثلاثة مجلدات: (أدباء معاصرون ـ شعراء معاصرون ـ قضايا أدبية).

إثر دراسته «لماذا أنا ملحد؟» توالت ردود الفعل. فقد ردّ عليه أحمد زكي أبو شادي بمقالة تحت عنوان: (لماذا أنا مسلم؟) كما ساجله الشيخ الأزهري يوسف الدجوي عبر سلسلة مقالات تحت عنوان (حدث جلل لا يمكن الصبر عليه). وقامت النيابة بالتحقيق معه ومصادرة رسالته وتفتيش منزله فوجدت فيه رسالة (لماذا أنا ملحد؟)، وملفات أخرى تحوي بعض نسخ من بحوث متعددة عن فلسفة النشوء والارتقاء، وكتاب (لماذا أنا ملحد؟) لرسل. في رسالة (لماذا أنا ملحد؟) يستعرض أدهم تحولاته الفكرية وسيرته الذاتية ويبين أسباب إلحاده.

وكان الكاتب نقولا يوسف نشر سيرة إسماعيل أدهم ضمن كتابه (أعلام الاسكندرية)، موضحاً أنه لم يكن ملحداً تقليدياً فحسب، بل كان علمانياً متشدداً ومن ذلك الطراز التبشيري الذي يؤمن بالإلحاد بوصفه عقيدة ينبغي أن يبشر بها.

ولا مناص من الإشارة في هذا المجال إلى لمحات ذكرها أدهم تفيد في وصف طبيعة إلحاده الذي يعد أقرب إلى العقيدة منها إلى رفضها، وهي ما تقربه هو وبعض ملحدي عصره من فويرباخ الذي أشرنا إليه في مفتتح هذه الدراسة.

---

[1] - كتب إسماعيل مظهر دراسة موسعة حول اسبينوزا لنفي تهمة الإلحاد عنه وتأكيد حرية الفكر، وأفسح صفحات مجلته للعديد من الدراسات حوله. ومن اسبينوزا انطلق كل من بيير بايل في القرن الثامن عشر، وفويرباخ في القرن التاسع عشر، وليو شتراوس في القرن العشرين، من أفكاره ونظرياته في تحديد موقفهم من الدين والإيمان.

[2]ـ راجع: حسني السراج، الإلحاد من فكرة إلى عقيدة ـ الحوار المتمدن ـ العدد 3413.

يتبنى أدهم نظرية وحدة الوجود Pantheism كما نجدها في فلسفة اسبينوزا الذي احتفى به صاحب مجلة العصور ونشر حوله العديد من الدراسات[1]. يتجاوز أدهم هنا التحديد العلمي الذي يقدمه بخنر للإلحاد ويقبل تحديداً فلسفياً هو أقرب إلى ما يقدمه اسبينوزا في إطار وحدة الوجود. والحقيقة أن نظرية وحدة الوجود هي واحدة من ثلاثة تصورات أساسية للألوهية في علاقتها بالوجود وهي على التوالي: الألوهية Theism، وإنكار الألوهية أو الإلحاد Atheism، ووحدة الوجود Pantheism. كما يستشهد بقول الفيلسوف الألماني كانط: «إنه لا يوجد دليل عقلي أو علمي على وجود الله»، كما أنه ليس هنالك دليل عقلي أو علمي على عدم وجوده». والحقيقة أن كانط يكمل ذلك مؤكداً، وهو ما لم يذكره أدهم، أن الدليل الوحيد على وجود اللّه قلبيٌ إيمانيٌ عمليٌ وليس نظرياً.

2 - القصيمي: من الوهابية البطريركية إلى الإلحاد

لم تتوقف الكتابات في الإلحاد وعن الإلحاد في العالم العربي منذ دعوة إسماعيل أدهم السابق ذكرها. ونستطيع فيما يلي أن نشير إلى اتجاهين آخرين متمايزين، بالإضافة إلى اتجاه المفكر التركي الذي تمثّل الثقافة الغربية، كنقيض للفكر الديني. وبينما يمثل إسماعيل مظهر الاتجاه الأول، أي الدعوة إلى حرية الفكر، يمثل الكاتب السعودي عبد اللّه القصيمي اتجاهاً مغايراً.

ينطلق القصيمي، خلاف أدهم من التعاليم الدينية نفسها، ولابد من التذكير بأنه (القصيمي) كان كتب ردّاً على العالم الأزهري الشيخ يوسف الدجوي في مرحلة مبكرة من هذا القرن دفاعاً عن قناعاته الدينية.

ظلّ القصيمي طيلة حياته (1907 ـ 1996) محرّضاً العرب على التنصّل الجذريّ من كلّ ما هو إسلاميّ. ولعل المفارقة في هذا المضمار أنّه لم يأتِ من خارج المنظومة الدينية بل كان عالماً دينياً يتمتع بمكانة وازنة في سلم المذهب الوهابي. لم يتخفَّ ابن الصحراء وراء قناع، وقد أعلن إلحاده الصارم غير المهادن في مؤلّفات غدت اليوم من كلاسيات الإلحاد العربي المعاصر. أبرزها: «كيف ضل المسلمون؟ (1940)» مرورا بـ «هذه هي الأغلال (1946)» و«صحراء بلا أبعاد» و«أيها العقل

[1] - عبد اللّه القصيمي (1907 - 9 يناير 1996) مفكر سعودي يُعتبر من أكثر المفكرين العرب إثارة للجدل بسبب انقلابه من موقع النصير والمدافع عن السلفية إلى الإلحاد. وبسبب مؤلفاته المثيرة للجدل ومن أشهرها كتابه: «العرب ظاهرة صوتية».

من رآك (1967)؟ ووصولاً إلى «هذا العالم ما ضميره؟» و«العرب ظاهرة صوتية (1977)»[1].

3 - إسماعيل مظهر: حرية الفكر بدلاً من الإلحاد

يمثل إسماعيل مظهر، الذي وصفه أدهم بــ»الإلحادي المعتدل» الشخصية العلمانية الليبرالية التي سعت إلى إفساح المجال أمام الاتجاهات الإلحادية والإيمانية على السواء لتتساجل وتتجادل على صفحات مجلة "العصور".

يكتب إسماعيل مظهر في العدد 9 مايو 1928، دراسة تحت عنوان **علاقة الإنسان بالله ليست مباشرة بل بالوساطة.** ويعرض فيها رأيين: الرأي القديم ويتضمن: أولاً: خلق اللّه الإنسان على مثاله، ثانياً: إن اللّه فضَّل الإنسان على سائر المخلوقات، ثالثاً: إن اللّه أرسل الرسل والأنبياء ليهدوا الناس حباً بهم وشفقة عليهم، رابعا: إن الإنسان مركز الكون ومحور دائرة الوجود.

وأما الرأي الثاني الحديث فيصوِّر المشهد خلاف ما قرره الرأي السابق: فها هو ذا يكتب تحت "عنوان تُهم الهرطقة يرثها القرن العشرون عن العصور الوسطى" أن الصراع ليس بين العلم والدين ولكن، بين صور اللاّهوت المذهبي والعلم، كما يظهر في كتابات العلامة درابر في أميركا، والعلامة ليكي الإيرلندي في أوروبا، والعلامة الكبير جون ديكسون الذين اعتبروا أن الصراع لم يقم بين الدين والعلم وإنما بين صور اللاهوت المذهبي والعلم.

وحول اسبينوزا بمناسبة الذكرى 250 على وفاته يرى مظهر أن كتابه الإيثيكا Ethica يعد حتى اليوم من أعظم ما كتبه الغربيون، ومن أمتع ما أخرجه الفلاسفة في تاريخ الميتافيزيقا. لم تفخر به الفلسفة وحدها، ولم ينل شرفه الفلاسفة بمفردهم ـ كما يضيف مظهر ـ، بل توجت به الإنسانية لأنها أنجبت اسبينوزا العظيم الذي شعَّ عقله الكبير بما بث في «الإيثيكا» من مبادئ، وفي عصور أخص ما اتصفت به حب السباحة في الظلمات (ص84). ويلاحظ مظهر أن اتهام بايل وليبنتز وسيمون وغيرهم من الفلاسفة لاسبينوزا بأنه كان ملحداً، مجاراة للرأي السائد، لم يكن إلا وسيلة حاولوا بها أن يصرفوا النظر عمّا ذهب إليه بعض النقّاد المتعصبين من أهل الفلسفة والعلم. (ص86).

حسب مظهر، لم يقصر هؤلاء من المحدثين كلامهم في اسبينوزا على امتداح أخلاقه والعمل على نشر فلسفته، بل مضوا إلى أنه أول رائد في ذلك الميدان الفسيح الذي ولجه مفسرو الأناجيل

[1] - تظهر في لغة كل من كتب عن الإلحاد أو انتقد الداعين له مع الحجة العلمية والبرهان الفلسفي، اللغة الأخلاقية التي تحترم الآخر وتؤكد حرية الاختلاف وحق كل صاحب رأي في التعبير عن رأيه دون إسفاف أو تدنٍّ أو تكفير وإقصاء. فنجد ط. ه. حنين أفندي فيما كتبه ردا على إبراهيم حداد أفندي، هذه اللغة التي يتحدث فيها عمن خالفه في الرأي ويشير إليه بكلمة حضرته في قوله «حتى يحاول حضرته، أو كما يظن حضرته، أو يدخل حضرته»، مما يؤكد الرقي في الحوار والسمو في اللغة والثقة في المعتقد.

من بعده، عاملين على بث الكثير من التعاليم التي من أجلها دمغ اسبينوزا بالكفر والإلحاد خلال أيام من حياته، وخلال عدة من الأجيال بعد مماته. ص (86 - 87).

أما عن حقيقة **معتقد داروين الديني**، فيؤكد مظهر أنه كان على تمام الاقتناع بما ورد في كتاب "أصل الأنواع. وفي إحدى رسائله إلى طالب ألماني يظهر داروين بأنه كان كثير الشك فيما يمكن أن يكون وراء هذه الحياة من النعائم التي بشرت لنا بها الأديان. غير أنه على الرغم مما في هذه المقابلة من الفوارق البعيدة فإنها تدل بلا أدنى شكّ على نزعة الرجل الاعتقادية. فهو في الواقع رجل مؤمن بالله ولكنه إزاء الإيمان هو لا أدريٌ صميم. ولو أنه زادنا في خطاباته شيئاً ولو ضئيلاً يدل على متجهه الاعتقادي لقلنا إنه شكيّ صرف إزاء الأديان وإن كان ثابت الاعتقاد بوجود مدبر يدبر هذا الكون. ولا جَرَمَ أن هذا هو معتقد كثير من المؤمنين الذين لم يستطيعوا أن يلغوا العقل، كما أنه معتقد العقلاء الذين لم يستطيعوا أن يلغوا الإيمان جملة.

تسفيه الإلحاد

في مثل هذا المناخ الجدالي يتوجه إبراهيم حداد إلى صاحب العصور برسالة نقدية حول حكايتين تتحدثان عن إلحاد بندلي البيلوني. وهو من الكتاب المعروفين في مجلة العصور: الحكاية الأولى تكشف القناع عن سبب إلحاده، وفي الثانية تعريف الناس استعداده لنشر هذا الإلحاد. يقول حداد: "كنت لا أخالفه رأياً لولا سبق وبين القصد من هذا الإلحاد، وعما إذا كان بالإمكان الوصول إلى هذا القصد؛ وكما تعرفون أن تعشُّقَ المبادئ شيء، وتطبيقها على الحياة العملية شيء آخر.

ولا يخفى على المنكر ـ كما يضيف ـ أن هذا الدين الجديد خطر على الحياة الاجتماعية؛ لأنه يرمي إلى تقوية الأنانية الفردية عوضاً عن تقوية الأنانية الاجتماعية. فما يلقنه لتابعيه عدا عن مظهره الطبيعي يجعل الفرد لا يهتم إلا بأنانيته ولنفسه. (العصور، ع 11، ص 1284-1287).

أما ط. ه. حنين فقد ردّ على حداد مبيّناً تهافت المقولة الإلحادية لدى القائلين بها وتحت عنوان توضيحي "**ما هو الإلحاد، ملاحظات على رد**» **يقول**: قرأت الرد الذي تفضل به إبراهيم أفندي حداد على ما كتبه بندلي أفندي البيلوني، وكنت أود أن أنتظر حتى أرى ما يقوله صاحب الموضوع، ولكنه لسوء الحظ يبعد عنا مسيرة أسابيع طويلة؛ لذلك أريد أن أستفسر بعض أشياء من حضرة حداد أفندي. يسأل حنين: ما معنى «الإلحاد»؟ ويجيب: أليس هو عدم التسليم بصحة شيء؟ فإذا كان هذا هو المعنى، فكيف يكون الإلحاد قصداً؟ بل كيف يكون الإلحاد مبدأ، في حين أنه لا يخرج البتة عن أن يكون اعتراضاً على صحة شيء يقال؟ والطبع ليس لهذا الإلحاد سُنَنٌ ونواميس فهو بعيد كل البعد عن أن يكون معتقداً. ربما صح [كما يقول] بأن الإلحاد (معرفة) إلى درجة ما،

لأن عدم التسليم بصحة فكرة اعتماداً على ما أثبتته التجارب، فيه شيء من المعرفة. وليس معنى أن داروين أثبت هذه النظرية أو تلك، أو أن فلاناً سفَّه تلك الفكرة أم هذه، وجود «اعتقاد له سنن ونواميس مثل ما لغيره من الاعتقادات». فالإلحاد ـ كما حنين ـ سيخرج عن كونْه (نظاماً)، وبالطبع يجب ألا نسأل بعد ذلك عما إذا كانت فضائله تتعادل أو تنقص عن فضائل النظريات الأخلاقية الأخرى. من هذا يظهر أن لحداد أفندي فكرة أخرى عن الإلحاد لم يتفضل بعرضها بعد. و«الاعتقاد شيء، والمعرفة شيء آخر» والسؤال الذي يثار هنا هو الآتي: هذان الشيئان متعارضان، أو أنهما حقيقتان متممتان بعضهما لبعض؟ فلو كان ثمة من تعارض، فلابدّ في هذه الحال من درسه لاتباع الحقيقة أنّى كانت. أما إذا كانا متمِّمين بعضهما لبعض فلمَ هذا التناقض الموجود فيهما والذي يشعر بوجوده كل إنسان؟ ثم كيف ينتظر حداد أفندي من الإلحاد ـ وهو سلبي انتقادي وليس بمعاهدة ولا محكمة ولا مؤثر سيكولوجي ـ أن يبطل الحروب ويذهب بالشرور ويبدل حال الإنسان من تشاؤم إلى تفاؤل. إن معنى الإلحاد ينحصر في أن شخصاً من الناس لا يسلم بصحة رأي على أساس كذا وكذا (فقط لا أكثر) وأن شخصاً آخر أثبت أن تلك النظرية لا أثر لها من الحقيقة، وأن ثالثاً اكتشف أن هذا الأمر هو خلاف ما كان يدعيه الناس، فكل من اقتنع بصحة هذه البراهين أصبح ملحداً والعياذ بالله.

فالإلحاد استنكار قائم على تسفيه رأي لا يوجد مسوّغ منطقي أو تجريبي على التسليم به. إنه يستعين بما توصلت إليه مختلف العلوم من الحقائق لنفي ما يقوله الناس تخبطاً. وإذاً يمكن القول، أن ليس هنالك صلة بين الاعتقاد والإلحاد؛ لأن الأول مشيِّد، والثاني هادمٌ لما يظن أنه مشاد على خطئه.

نشير إلى أن "العصور" كانت نشرت من قبل بحثاً مقتضباً عن الفيلسوف الكبير برتراند راسل تحت عنوان «لماذا أنا ملحد؟». والحقيقة، هي أن اسم الكتاب «لماذا أنا غير مسيحي؟». ولقد اخترنا أن ننشر التلخيص بهذا العنوان تخفيفاً لوقعه في آذان إخواننا المسيحيين. ولم يكد النظر يقع على عنوان هذا الكتاب حتى عادت الذاكرة إلى كتاب رسل، فقلت في نفسي ـ يقول كراسين ـ إن هذين الكتابين يُظهران ما تنطوي عليه هذه الحياة من تناقض غريب. رجل يشرح لماذا هو مسيحي، وآخر يحاول أن يُفهم الناس لماذا هو غير مسيحي. والفرق شاسع، وشقة الخلاف بعيدة. على أن كلا الرجلين يعيش عيشة راضية حسن الأخلاق بعيداً عن الإضرار بالناس، فهل يمكن أن يكون أساس الأخلاق في هذه الدنيا مسألة عقلية لادينية؟ وأن الدين عبارة عن خلاص الإنسان في الآخرة تلقاء أعماله في هذه الدنيا من غير احتياج إلى الاعتقاد بمجموعة من الأقوال والحوادث التي تتنافر مع العقل والعلم، تؤدي الباحث إلى حيث وصل «رسل»؟ والحقيقة أن الناس ما أضاعوا من وقتهم ومن جهودهم بقدر ما أضاعوا من الإجابة عن مثل هذه الأسئلة العقيمة التي لا تؤدي إلى شيء أصلاً.

العلمانية الإلحادية

ما من شكٍّ في أن العوامل التي قادت هؤلاء إلى اعتناق الإلحاد لم تكن لأسباب فكرية محضة، بل أيضاً لعوامل سوسيوتاريخية مرّت مع تدفق الحداثة على عالمنا العربي في عصر الاستعمار الجديد. لذا فإن هذه المجموعة من العوامل في زوايا الكيان الاجتماعي هي التي دفعت بعدد من الشخصيات والبيئات إلى الخروج عن حدود الاعتقادات العمومية فرأى هؤلاء ما رأوا من الخرافات والأوهام والكفر بإله الجماعة من الناس.

علينا إذن أن نؤكد استناداً إلى ما تقدم أن العلمانية مثل عدد كبير من المفاهيم المثيرة للتساؤل والتأويل والاشتباك، وبالتالي فلا يوجد من الباحثين من يدافع عنها دفاعاً منطقياً يقوم على الحجة العلمية، وإنما مجرّد استنكار لإيديولوجيات تحمّل الفكر الديني. هنا أتوقف عند بحث حاول التأسيس لها عند أبرز روادها، وصاحب المصطلح، من هنا لا بد من التوقف عند آراء أبرز رواد النظرية العلمانية وهو جورج جاكوب هوليوك (1817-G.J.Holyoake 1906) لعله يوضح لنا بعض جوانب الجوانب، ويكشف بعض زوايا الالتباس. والمفكر الانجليزي هوليوك تأثر بالأفكار الاشتراكية لروبرت أوين Robert Owen الذي انضم لجمعيته «لكل الطبقات لكل الأمم» وقد سجن بتهمة إهانة المقدسات وكان آخر سجين بهذه التهمة. كتب في عدة صحف هي» وحي العقل»، «الحركة». «العاقل» التي تعد أحد أهم الصحف التي تعبر عن طبقة العمال في القرن التاسع عشر والتي قدّم من خلالها مفهوم العلمانية. ففي تلك الجريدة انتقد المسيحية واقترح نظاماً بديلاً مؤسساً على العقل والعلم أطلق عليه العلمانية Secularism. أصبح 1893 عضواً في النادي الليبرالي الوطني وأحد قادة رابطة الاصلاح الوطني.

يمكن تقسيم مؤلفاته إلى أقسام ثلاثة أولاً كتب أو مؤلفات عامة منها: العامل وحق الاقتراح 1859 في الموقف الليبرالي 1865 تاريخ التعاون في إنجلترا، الاعتماد على الذات في مائة عام، الحركة التعاونية اليوم، ستون عاماً من حياة محرض. وهناك ثانياً كتب في العقلانية منها العقلانية 1845 ومن المؤلفات التي كرسها للإلحاد وحدوده وطبيعته وكيف ينشأ «تاريخ آخر محاكمة للإلحاد أمام هيئة محلفين من إنجلترا: شذرة من السيرة الذاتية» وحدود الإلحاد أو لماذا يجب اعتبار المشكاكين مجرمين خارجين عن القانون» والنوع الثالث من المؤلفات عن العلمانية.

1)- المسيحية والعلمانية 1853 الكتاب حوار بين بروبين جرانب محرر في جريدة الكتاب المقدس والشعب ممثل الجانب المسيحي وهوليوك محرر مجلة العاقل صوت العلمانية في انجلترا ممثل الجانب العلماني في الحوار ويتناول فيه: طبيعة العلمانية وتعريفها من حيث كونها تعطي

الأولوية لمقتضيات الحياة الدنيا عن الأخرة، وما مميزات العلمانية وتعريف العلمانية بوصفها علم حسن إدارة الحياة والعناية بها واستغلال الأخلاق عن الدين.

2)- مبادئ العلمانية. مصطلح العلمانية مبادئ العلمانية الطائفة العلمانية مكانة العلمانية.

3)- العلمانية الانجليزية الاعتراف بالإيمان «مستقلة عن الايمان».

4)- أصل العلمانية وطبيعتها الاعتراف بالإيمان ونعتقد أنه الكتاب السابق نفسه بموضوعاته وعنواناته وفصوله لا يختلف عنه سوى في الاسم.

يحدثنا هوليوك كما يذكر عبده كساب في كتابه «أصل العلمانية وطبيعتها» عن البيئة الثقافية والفكرية التي أدت إلى العلمانية ويردها للمذهب المادي وكذلك مبدأ استقلال الأخلاق عن علم اللاهوت والدور الذي تقوم به جريدة العاقل في نشر العلمانية ويؤكد دورَ التعليم الذي يؤكد أن ما يحصل عليه الانسان من معرفة ذو طابع علماني ولهذا فهمت كلمة علماني أو دنيوي Secular على أنها اختبار مبادئ السلوك بعيداً عن الاعتبارات الروحية. وكلمة علماني Secularist التي ظهرت 1851 لوصف طريقة جديدة في التفكير (عبده كساب:ص9).

وبدأت تتوالى الدراسات في هذه المرحلة فنشرت دراسة تحت عنوان مستقبل العلمانية بمجلة العاقل 1852 لتشارلز فريدريك نيقولا الذي نشر ثانية عن «طبيعة المجتمعات العلمانية». كرست للحوار حول علاقة العلمانية بالمسيحية.

إن الحوار فيما يرى كساب هو الذي ساعد على قبول العلماء بما أكده من معايير منها البعد عن استخدام لفظ ملحد Atheist والبعد عن استخدام كلمة كافر imlidel التي تعد أكثر الكلمات خطراً على الحوار.

بواعث العلمنة الملحدة عربياً

بعد أن استعرضنا أهم اتجاهات الإلحاد العربي كما ظهرت على صفحات مجلة العصور، والتي تمثل نموذجاً لما أثير حول هذه القضية في الفكر العربي المعاصر، سيظهر لنا عدد من الأسباب التي وجدنا أنها أسهمت في نشوء هذه الظاهرة لدى عدد كبير من الكتاب والنقاد العرب من أقطار مختلفة. ويمكن القول إنّ هذه الظاهرة ولو لم تكن وازنة وواسعة الانتشار ارتبطت بالإعلان عنها بوصفها عقيدة مع تقدّم العلوم في الغرب وخصوصاً في القرن التاسع عشر في مجال الفيزياء والبيولوجيا وسواها. كذلك مع توسّع انتشار دعاة التيار العلمي القائل بفصل الدين عن الدولة مما يظهر بدايات النزعة العلمانية لدى أصحاب هذا التيار.

لقد ارتبطت مسألة الإلحاد ارتباطاً وثيقاً في الفكر العربي المعاصر بالتقدم العلمي، وانتشرت مع الكتابات العلمية خاصة مع نظرية التطور عند داروين ووجدت قراءات وتفسيرات متعددة لها لدى اللبناني شبلي شميل، والمصري إسماعيل مظهر مثلما نجد لها قراءة ثالثة متميزة لدى المفكر الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري وهو الوحيد الذي أنجز في بدايات القرن العشرين تفسيراً للقرآن الكريم وهو "تفسير الجواهر"..

والحقيقة أنه ليس فقط نظرية التطور ولا ازدهار العلوم الحديثة هي التي أدّت إلى انبعاث الثقافة الإلحادية العربية، بل أيضا تطور علم الفيزياء خاصة ما قدمه أينشتاين في نظريته التي عرفت وروج لها وكتب عنها في العربية. وقد تناول بعض كتاب "مجلة العصور" المعتقد الديني عند أينشتاين مثلما تناولوا المعتقد الديني عند داروين باعتبارهما من أهل الشك. إلا أن ما نريد تأكيده فيما يتعلق بالدعوة للإلحاد انطلاقاً من الإعجاب بتطور العلم هو الإشارة إلى مسألتين: الأولى أن الكتاب الذين أسسوا للإلحاد تأثّراً بما تحقق من إنجازات علمية في الفيزياء والأحياء في أوروبا غاب عنهم عدم التطوّر الهائل في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية التي لم يظهر الاهتمام بها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. نخص في هذا الميدان علم النفس وعلم الاجتماع بنظرياته ومعارفه المختلفة، وكذلك الثورة المعاصرة في مجال علم اللغة واللسانيات التي لم تظهر الا فيما بعد. مما يوضح أن المنهج في العلوم الفيزيائية قد لا يساعدنا كثيراً في فهم طبيعة الإنسان والمجتمع والأديان والمعتقدات، وبالتالي لا يشبع العلم تطلعات الإيمان الإنساني الذي يتجاوز التطور العلمي ولا يخضع له.

أما المسألة الثانية فهي مسألة مهمة لم ينبّه عليها كتاب هذه المرحلة المبكرة ولاسيما دعاة الإلحاد الذين تناولنا كتاباتهم في هذه المقالة، عنينا بها تحول العلم إلى معبود بالنسبة إليهم. حيث يستطيع حلّ المشكلات الإنسانية كلها مهما استعصت. والحقيقة أن العلم اتخذ اتجاهاً معاكساً حين صار مهدداً للطبيعة الإنسانية نفسها وأصبح في مقدور العلماء التدخل في الجهاز العصبي للإنسان، وبعدما صار الاستنساخ البشري ممكناً. أمست طبيعة الإنسان وماهيته تحت رحمة التجارب العلميّة الخطيرة مما يقضي علي ذلك الجانب الأخلاقي الروحي الوجداني الإيماني.

النقطة الأخرى التي نتمنى التعليق والتعقيب عليها في هذه الخاتمة وهي عبارة وردت سريعاً في رسالة إسماعيل أدهم عن انتمائه للجمعيةالشرقية لنشر الإلحاد التي أصحبت فيما بعد فرعاً للجمعية الأميركية لنشر الإلحاد والتي حاولت القيام بدور مماثل في الواقع والفكر العربي، خاصة في مصر ولبنان. مما يثير علينا التساؤل الآتي: هل كان الإلحاد رؤية وموقفاً شخصياً لمعتنقيه ومعتقد لأصحابه؟ أو أن الأمر تجاوز ذلك إلى تنظيمات وجمعيات ودعوات منظمة تدعو لنشر

الإلحاد وتسعى إلى توسيع قاعدته وتوظيفه والتبشير به بين بلدان العالم الإسلامي؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يفرض نفسه بشدة لأسباب متعددة واضحة للعيان في كون مصدر الثقافة الإلحادية هو الأفكار والكتابات الغربية من جهة وتأثير الكتابات العلمية والفلسفية التي تنقل لنا تجارب إلحادية غربية شجعت من كتبوا عن الإلحاد لكي يحذوا حذوها، سواء ممن تعرضنا لأعمالهم أو ممن لم تسمح حدود قراءتنا بتناول مواقفهم مثل الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي، والمفكر المصري عبدالرحمن بدوي الذي كتب في بداية حياته عن تاريخ الإلحاد في الإسلام.

ونشير إلى قيام عدد كبير من كتاب مجلة العصور بتفنيد دعاوى التيار العلماني الإلحادي عبر نقد فكري وفلسفي راقٍ للرد على الإلحاد ليس فقط باعتباره دعوات غربية ترتدي ثياب العلم بل باعتبارها أفكاراً مستحدثة وتجارب حياتية تقوم على معتقدات خاطئة.

نأتي أخيراً إلى مسألة كنا أرجأنا الحديث عنها وتتنافى مع الزعم بأن مصدر الإلحاد غربي فقط وهي حالة وإن كانت خارج تحليلاتنا التي تنصب على دراسات مجلة العصور، إلا إن من المهم تناولها في هذا السياق وهي كتابات عبد الله القصيمي الذي كان يعد من كبار أئمة الدعوة الوهّابية في السعودية ثم تحول عن الإيمان ليصير ملحداً، وهو ما يحتاج في نظرنا إلى دراسة تحليلية من مداخل متعددة ليس فقط سيكولوجية أو سوسيولوجية بل أيضاً من مداخل سياسية؛ فلقد تبيَّن لنا أن القراءات المبتورة للإسلام صارت في حاجة شديدة لإعادة النظر والإجتهاد، والسلفية الوهابية المعاصرة منها على وجه الخصوص.

اللّائيكية والمجتمع مابعد العَلْمانيّ

روجيه مونجو Rojer MONJO [*]

يُسلط هذا المقال الضّوء على أصالة و (فرادة / originalité) مفهوم «المجتمع مابعد العَلْمانيّ» من خلال إثارة مسألة تمَفْصُل و (تشابك(articulation / هذا المفهوم مع النظريّات التقليديّة للعلْمنة (sécularisation). على وجه الخصوص.

هل يهدف هذا المفهومُ إلى التهيئة لـ «عودةٍ للدّينيِّ» (retour du religieux)؟ أو أنّ المقصود، هو خلاف ذلك؛ أي ترسيخ سيرورة العلمنة نفسِها؟

يحاول الباحث الفرنسي روجيه مونجو الإجابة عن هذا السؤال عبر إعادة إثارة سؤال استطرادي حول مسألةَ تطبيق مبدأ اللاّئيكيّة (laïcité) في سياقٍ مابعدعَلمانيٍّ، والنتائج المترتبة على ذلك.

المحرر

1 ـ إنّ بادئَة «مابعْد» (post) قد بدأ استعمالُها، أخيرًا، على نطاقٍ واسِعٍ، لتمييز المجتمعاتِ المعاصِرةَ: مجتمعات مابعدحديثة، مابعدصناعيّة أو مابعدأجْريّة (post-salariales) مابعدقوميّة ومابعداستعمارية، لكن أيضاً مابعدعلمانيّة. الأعمُّ ممّا ذكرنا هو، بوضوح، التعبيرُ الأوّل، نظراً إلى أنّ كلَّ واحدة من السّمات التي أُبْرزت بواسطة التعبيرات اللاحقة، على التّوالي، يمكن اعتبارُ أنّها تُشير، بالّسلب (en négatif)، إلى بُعدٍ غالبٍ، أو على الأقلّ إلى بعدٍ مهم، للمجتمعات «الحديثة»: هيمنة العمل الصناعي وهيمنة النظامِ الأجْريّ الذي أمّن له الانتشار، وظهور الدّولة-الأمّة ونزعتها

---

[*] ـ روجيه مونجو (Rojer MONJO)، مدرّس ـ باحث في علوم التربية في جامعة مونبيليي الثالثة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Laïcité et société post-séculière.

ـ المصدر: مجلّة (Tréma)، عدد 2012/37، نقلا عن موقع: www.revues.org

ـ ترجمة: جمال عمار.

التّوسّعية، في شكلها الغربيّ بالخصوص، وأخيراً العلمنة (أو «إزالة السّحر عن العالم» le désenchantement du monde)، وبدقّة أكبر، في ما يخصّ فرنسا، لَيْأَكة (laïcisation) العلاقات الاجتماعيّة والسّياسيّة.

2 ـ كثيرةٌ هي السّيروراتُ التّاريخيّةُ المهمة التي طَبَعتِ المجتمعاتِ المُسمّاةَ «حديثة»، طَبَعتْ ظهورَها وتطوُّرَها، بسبب انخراطها، الواعي بتفاوت، في مشروعٍ : هو، تحديدًا، مشروع الحداثة، كما صِيغ ونُظِّرَ له في القرن الثّامن عشر، من قِبل فلاسفة الأنوار بالخصوص. إنّه، في المقام الأول، مشروع تحرّر/تحرير (émancipation)، يقوم على الثقة الممنوحة للعقل البشري لاجتثاث أشكال الاستلاب والهيمنة غير المُبرّرة كلها، لكنّه المشروعُ الذي اتّخذ، أيضاً، شكلَ دعوى عقلنة العالم، والذي خلّف آثاراً عديدة، تكَشّف، مع طول الزّمن، أنّها «ضارّة»:

أوّلا: تعميم استغلال العمل البشريّ (لكنْ، استغلال الطبيعة أيضاً) في إطار نظام الأُجَراء (salariat) ذاك، الذي لم يكن ماركس يتردّد في تشبيهه بشكلٍ جديدٍ من العبوديّة.

ثانياً: المركزيّة-العرقيّة الغربيّة (ethnocentrisme occidental) والتي تقف، في شكلها القوميّ، خلف المواجهات (الحروب) الأشدّ دمويّة التي عرفتها البشريّة طوال تاريخها.

ثالثاً: الرّفع التّدريجي التّصاعديّ لجميع الكوابح (الضوابط) الأخلاقيّة، وعند الاقتضاء، السّياسيّة، التي كان بإمكان الدّين، وبشكل أوسع، [كان بإمكان] الاهتمام بالمقدّس وبالرّوحانيّة، أنْ يُواجهوا بها الانتشار، غير المحدود، للأنانيّة الفرديّة.

3 ـ إضافةً إلى ذلك، هل السّؤالُ الأوّلُ، الذي يفرض نفسه، يتعلّق بالتّأويل: هل يجب أن نَفهم من هذه الأشكال المختلفة من تخطّي (dépassement) الحداثة، دلائلَ إرادة واعية، بتفاوت، للتّراجع عن تلك التجاوزات (débordements)، والتخلّي، برمْي الرضيع مع [ماء] الغُسالة، عن السّرديّة (récit) العظيمة للتحرّر/التّحرير، بسبب علاقتها الحتميّة مع أسوأ الانحرافات التي عرفتها البشريّة؟ في الخلاصة: هل العودةُ إلى الأشكال ما قبل الحديثة (post-modernes) يمكن أنْ تكون هي الهدفَ: التنمية السلبيّة (décroissance) والقضاء على العولمة (démondialisation) وإزالة التّسليع (démarchandisation) بل حتى القضاء على هيمنة المال (démonétarisation) في دائرة الإنتاج وتحفيز الاستكفاء الاقتصادي (autarcie économique)، وإعادة تنشيط الجماعات «الحميميّة» (communités chaudes) العائلية والمحلّية، و«إعادة السّحر» (ré-enchantement)

إلى العالم (بمعنى إعادة الدين والروحانية). إلخ...

إنّ «الأزمنة المعاصرة» يمكن أن تبدوَ إذاً، في الخاتمة، كنوع من البرزخ العابر، المُحاط بحِقب «ما قبل حديثة» (لكنْ أيضاً ما قبل صناعيّة، ما قبل سياسيّة، إلخ...) وحقب «مابعدحديثة»، يمكن أن تتقاسم، في العمق، الحكمة نفسها القائمة على، استشرافًا بالنسبة للأولى، وتعلُّمًا من خلال التجربة بالنسبة للثانية، أنْ تتقاسم الحكمةَ القائمةَ على الإعراض عن الأطماع البروميثيّة (أنْ نكون أسياد الطبيعة ومالكيها) المميّزة لحقبتنا «الحديثة»، والتخلّي بالتالي عن آثارها القاتلة على الوضع البشريّ. أو هل يجب أنْ نَفهم هذا التخطّي «dépassement» في معنى أكثر هيغلية (Aufhebung)؛ أيْ أنْ نَفهمه بوصفه امتدادًا لسيرورة الحداثة، امتدادا ينبغي أن يُستعاد على نمطٍ آخرَ، تأمّليٍّ أكثرَ، ومحترسٍ أكثرَ من الانحرافات المحتملة، بحيث لا يُؤدّي إلى التخلّي عن مشروع التحرّر/التحرير (émancipation) بل، خلاف ذلك، يسوقه إلى منتهاه بالنّظر إلى أن «الآثار الضارّة» قد نُسبت، إذًا، في الواقع، إلى الطابع غير المكتمل لهذا المشروع؟ الحداثة بوصفها «مشروعًا غيرَ تامٍّ» (projet inachevé) كما عبّر هابرماس.

4 ـ إذاً، لمّا نقارن بين عبارة «مابعدحديث» وتسميات أخرى قريبة منها (الحداثة المتأخّرة، الحداثة الثانية، الحداثة التأمّلية (reflexive)، فإنّ الفرضية التالية يمكن تبنّيها: في المرحلة الأولى، تُرجِمت تنمية القيم الخاصّة بالحداثة (الحرّيّة (autonomie)، العقل، المساواة، إلخ...) عبر إحداث أجهزة ومؤسّسات ومعايير، قد استعارت الكثير من ملامحها من العالم ما قبل الحديث، أي التقليديّ السابق. لم يحدث إلّا لاحقًا (الحداثة الثانية)، أنْ صار المطلوب من تلك الترجمة نفسها أن **تتحدّث** (تتحدْثن se / moderniser) جِدِّيًّا، وذلك بأنْ تنزع عن نفسها، نهائيًّا، ذلك الغطاءَ القديمَ الذي رافقها في مرحلتها الأولى[1]. كما سوف نرى، فإنّ هنا يَكمُن جوهرُ أطروحة أولئك الذين، لمّا يستحضرون «اللائيكية المسيحية» (catho-laïcité) (مصطلح نحته جان بوبيرو Jean BAUBEROT)، فإنّهم يَرَوْن أنّ النشأة التاريخية للائكية، على النمط الفرنسي، هي ردٌّ على هيمنةٍ إكليركيةٍ ودينيّةٍ، وازنة، لا بلْ مُستلِبة، لكنّها، على الرغم من ذلك، تستعير منها الجوهريَّ من تدابيرها وإجراءاتها، بحيث إنّ الجدالات المستعادة، اليوم، في موضوع هذه المسألة يمكن أن تكون، أوّلًا،

[1]- مثال: الزواج المدنيّ، لمّا «حلّ محلَّ» الزواج الديني وحتى وإنْ أنهى لافكاكيّة (**indissolubilité**) هذا الأخير، فإنّه قد حافظ، على صعيد آخر، على تطقيس (طقسنة **ritualisation**) الارتباط الزواجي. يجسّد الميثاق المدنيّ للتضامن (**PACS: PActe Civil de Solidarité**)، اليوم، على نمطٍ «فائق الحداثة» (**hypermoderne**)، الطبيعة التعاقديّة الصارمة لهذا الأخير.

مؤشّرًا على ضرورة القيام بخطوة إضافية في اتجاه العلمنة النهائية للمجتمع، لكن خطوة تستلزم، حسب مفارَقة غير منظورة، الاعتراف لبعض الحقائق الدينية بأنّها تنتمي، بحقٍّ، للحيِّز العامّ.

5 ـ بشكلٍ أعمَّ، تَحكُم هذه الفرضية منظومةَ الاستدلال كلَّها التي أثارها مارسال غوشي (Marcel GAUCHET) في مقال قديم عنوانه (المدرسةُ للمدرسة نفسِها /l'école à l'école elle-même)، والذي يُلخِّص عنوانُه روحَه. يمكننا أن نقرأ فيه، مثلا، الصياغات التالية:

[...] نحن نكتشف أنّ المدرسة (...) قد سارت طيلة قرون عديدة، في جانبها الواعي، على نماذج مثالية متخلفة جداً بالنسبة للمسلَّمات الكامنة المحدِّدة لوجودها. لقد تكوّنت ودامت، متابِعةً نظامَ معايير قديمةٍ داخل مفاصلها الأساسية الأجدّ. ما حدث خلال الثلاثين سنة الأخيرة تمَثّل، من وجهة النظر هذه، في إعادةِ نظرٍ في هذا الجانب الماضَويِّ من المؤسسة [المدرسة]... إنّ المطلوب، في الواقع، من المدرسة، في أعمق العمق، هو أن تدرك، في محتواها وفي مناهج فعلها، العللَ والمسوّغات التي تَحكُم وجودَها - أي أن تَشيد عملَها الظاهرَ الصريحَ على أساسِها الكامنِ المُضْمَر». (GAUHET, 1985b, p. 79)

6 ـ إنّ الفتنة الراهنة حول مسألة اللاّئيكية في المدرسة، بل وأبعدَ من المدرسة أيضا، في الحياة اليومية لمواطنينا، لا يمكن، إذًا، إلاّ أن تكون أَمارةً على الصعوبات الحتمية التي تواجه مسيرة التاريخ لمّا تُشرِف على لحظة فارقة نَعبرُ فيها نحو مرحلة جديدة، باتجاه التحرّر الجماعيّ.

7 ـ من خلال انخراطنا، بتروٍّ، في منظور هذه الفرضية الثانية[1]، فإنّنا سوف نجتهد، في مرحلة أولى، في إبراز أصالة (فرادة / originalité) مفهوم «مجتمع مابعدعلماني»، عبر إثارة، بالخصوص، مسألة تمفصل (articulation) هذا المفهوم مع النظريات التقليديّة للعلمنة (sécularisation). هل

[1]- يندرج هذا الإسهامُ في امتداد لنقاش، سرُرت بإجرائه مع فيليب فورايْ، البروفوسور في جامعة جان مونيّ (Jean MONNET) في سانت-إيتيان، حول كتابه «اللاّئيكيَّة المدرسيّة» (La laïcité scolaire)(راجع البيبلوغرافيا). كنت قد اقترحتُ تحليلاً نقدياً للأطروحات المدافَع عنها في هذا الكتاب، في مقال منشور في مجلة "التفكير في التربية، العدد 25" (revue Penser l'éducation) (راجع البيبلوغرافيا) تحت عنوان «المدرسة والحجاب الإسلامي. هل اللائيكية مذهبٌ سياسيٌّ حديث؟» (École et Foulard. La laïcité est-elle une doctrine politique moderne?). لقد شرّفني فيليب فورايْ بجواب عن ذاك التحليل في العدد التالي (العدد 26) من المجلة نفسها تحت عنوان «اللاّئيكيّة والخير العامّ. جواب عن روجيه مونجو" (Laïcité et bien commun. Réponse à Rojer MONJO). بالتأكيد، إنّ الأمر لا يتعلّق، هنا، بـ"جواب عن الجواب"، بل أنوي، في هذا الإسهام، أنْ أقحم مناقشة بعض العناصر التي قدّمها فيليب فورايْ في مقالته.

تُختزل [ما بعد العلمانية]، بناءً على الأهمية التي توليها لمسألة حضور الدين في الحيّز العام، في الإثبات، المذعور غالبا، لـ «عودةٍ للدّينيّ» مُتصوَّرةٍ وفق مثال عودة المطرود.

وبالتالي هل تشير [ما بعد العلمانية] إلى ارتدادٍ عظيمٍ عن مشروعٍ حديثٍ هدفُه إرساء السلام (pacification) في العلاقات الاجتماعية، إرساءٌ يتمُّ تحقيقه من خلال عمليّتَيْ تحجيمٍ (تنسيب/ relativisation) وتخصيصٍ (privatisation) للانتماءات الدينية المتعددة، وبشكلٍ أعمّ، للانتماءات الثقافية التي يمكن للأفراد أن يستندوا إليها؟ أو هل يتعلق الأمر، خلاف ذلك، وحول مثالِ ما بعد حداثةٍ (post-modernité) مُتصوَّرٍ كـ حداثة فائقة (hyper-modernité) (أو حداثة ثانية)، هل يتعلق الأمر، هنا، بتعميقٍ لسيرورة العلمنة نفسِها، لكنْ، هو تعميق يستلزم رفع الطرد اللائكوي (ostracisme laïciste) الذي كانت المعتقدات الدينيّة ضحية له في البداية؟

وسوف نتطرّق، في مرحلة ثانية، إلى مسألة تطبيق مبدأ اللائيكية (laïcité) في مثل هذا السياق مابعد العلماني. ماذا عن هذا التطبيق ما دامت لَيْأَكة المجتمع (laïcisation de la société)، على الأقلّ، في المعنى الذي اتخذه هذا المشروع في إطار الإيديولوجيا الفرنسية، لم يعد أبدا يبدو بوصفه العلة النهائيّة للحداثة (le telos de la modernité)؟ بل أيضا، ألا يمكن للافتتان (engouement) الذي يبدو أنّ وصفَ المجتمعات المعاصرة بـ «مابعدعلمانية» يثيرُه، ألا يمكن لهذا الافتتان أن يغذّيَ شيئا من التواطؤ (connivence) الخطير عبر التغاضي عن الانحرافات الصادرة عن التجمعات الحالية، خاصة لمّا تكون منطلِقة من إلهامٍ وإرشادٍ دينيّيْن، وذلك لمّا تُؤَمَّنُ لها، نوعًا ما، شرعيّةٌ فكريّةٌ؟ وهكذا، يمكننا أن نتساءل حول التعديلات التي لا بد لتبنّي هذه المقاربة مابعد العلمانية من أنْ يَحْمِلَ على القيام بها في مجال التربية مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ اللائيكية قد وقع فَرْضُها، في التقليد الجمهوري بالذّات، بوصفها إحدى قيم التربية المؤسِّسة. هل يحمل المنظور المابعدعلماني، معه، إعادةَ نظرٍ جذريةً في هذا التقليد.

(2). ما المقصود بمجتمع مابعدعلمانيّ؟

8 ـ هنا، سوف يكون الفيلسوفُ الألمانيُّ، يورغن هابرماس (Jürgen HABERMAS)، مرجعَنا الأساسيَّ، لأنّه هو الذي أقحم هذا المصطلح «المجتمع مابعد العلماني» في دائرتيَ الجدل:

الفلسفيّ والعامّ[1]. في مقالته في مجلة «الجدل» (Le Débat)، بدأ بالتذكير بتلك الحقيقة البديهية التي لا يمكن أنْ تكون إلّا مجردَ تحصيلٍ للحاصل إذا لم نُضِف إليها إيضاحًا فاصلا: «إنّ المجتمع مابعد العلمانيّ يجب أن يكون مجتمعًا علمانيًّا». لكن مع الإشارة، في الحال، إلى أنّ مجتمعا مابعد علمانيٍّ هو مجتمع مستمرٌّ في الانقياد لسيرورة العلمنة، لكنْ، سيرورة قد بلغت مستوًى متقدّمًا كفايةً بما يسمح بانفتاح آفاق غير مسبوقة في الحيّز العامّ، آفاق تتعلق بمكانة الدينيّ والأديان في هذا الحيّز. وذلك لأنّ الفرضيّات الثلاثة التي يقوم عليها التصوّر الكلاسيكي للعلمنة (وهي: أولا- التقدم التقنيّ-العلميّ يُيسّر فهمًا مركزيًّا-بشريّا (anthropocentrique) لواقعٍ مُزالٍ عنه السّحر (désenchanté)، لأنّه، بكامله، خاضع للتفسير على أساس نظام العِلّيّة. ثانيا- سلطان الكنائس يتراجع بناءً على تخصيص (خصخصة privatization / الاعتقاد الدينيّ. ثالثا- التقدم الاقتصادي والاجتماعي هو حاملٌ لوعد الرفاهية، الذي يضعف الحاجة لطلب المدد من «ماوراءٍ» مُسَلٍّ) وذلك لأنّ هذه الفرضيات الثلاث هي اليوم موردُ إعادة نظر، كما أنّ الاعتقاد اللّائكويّ (laïciste)، بالزوال المبرمَج للدين، قد تزعزع بالنظر إلى الحيويّة المتنامية التي تعرفها بعض الحركات الدينية، وبالذات تلك التي تحرّكها رؤية كونويّة(visée universaliste)، في مختلف بقاع العالم.

9 ـ بالتأكيد، إنّ سيرورةَ العلمنة قائمةٌ، دائماً فعلاً، في مجتمع مابعدعلمانيٍّ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن المجتمعَ مابعد العلمانيَّ يظل مجتمعَ «الخروج من الدين»، طبقا لعبارة مارسال غوشي (Marcel GAUCHET). لكنّ هذا «الخروج من الدِّين»، الذي هو الاسم الآخر للعلمنة، يعني، بدْءًا، جعْل القرار السياسي (الدولة) مستقلاّ إزاء المعيار الدينيّ، الذي تجسّده الكنيسة، بحيثُ تتماهى هذه الحركة تماما مع الدّقْرطة (إرساء الديموقراطية / democratization) المفهومة كتقرير ذاتيّ للمصير (autodétermination). إنّ هذا «الفصل» (séparation)، وخلاف تصويرٍ متصلّبٍ لكنْ خاطئٍ، لا يعني التقسيمَ بين الحياة الشخصية والحياة العامّة، إلّا إذا اعتقد بعضهم أنّ هذه الأخيرة (السياسة) تُختزَل في نطاق الدّولة. إنّ الدولة، لكونها هيئةَ القرار السياسي، ولكي تستحقّ عن جدارة وصف «ديموقراطية»، من المفترض منها أنْ تضمن أنْ تكون صياغةُ هذا القرار نتيجةً

[1]- انظر، بالخصوص: مقال هابرماس «الدين والمجال العامّ» في كتابه «بين الطبيعوية والدين» (**Entre naturalisme et religion**) (راجع البيبلوغرافيا)، سوف نستند إلى هذا المقال بشكل أخصّ. وانظر أيضًا: هابرماس، «الإيمان والمعرفة» (**Foi et savoir**)، في كتابه «مستقبل الطبيعة البشريّة» (**L'Avenir de la nature humaine**)؛ وكذلك مقاله «من التسامح الدينيّ إلى الحقوق الثقافية» (**De la tolérance religieuse aux droits culturels**) في مجلة «مدن» (**Cités**) (العدد 13، 2003)؛ وكذلك مقاله «ما المقصود من مجتمع مابعدعَلْمانيّ؟» (**qu'est-ce qu'une société post-séculière?**)، في مجلة «جدل“ (العدد 152، 2008).

لجدلٍ عامٍّ، يستطيع كلُّ مواطن أن يُدليَ فيه برأيه بحرّيّة، ضمن احترام بعض القواعد التي تَحكُم شكلَ لا مضمونَ الحججِ التي يمكن أن تُثار في إطار النقاش العامّ. وذلك بحيثُ إنّ الاعتقادات الدينية، وإن لم تستطع، بما هي كذلك، أن تكون حاسمةً في الاختيارات السياسية في مجتمعٍ يدّعي أنّه ديموقراطيٌّ، لكنّها، مع ذلك، تبقى مقبولةً في النقاش الجماعي الذي سوف يحضِّر لصياغة تلك الاختيارات بحيثُ تتمكّن، لاحقًا، من التعبير [عن آرائها] في قالب لغة دنيوية (profane). نقول ذلك بعبارات أخرى: إنّ العلمنة تعني التخفيف المتصاعد تدريجيًّا من التأثير المباشر للدِّين على التوجّهات وعلى الاختيارات السياسية للمجتمع، أكثر ممّا تعني اجتثاثَ الدِّين. لكنّ تأثيرَ الدِّين يبقى مُحتمَلاً، بل ومَرْجُوًّا، إذا ما تحقّق بشكل غير مباشر أو بوساطة. ما دامت الاعتقادات الدينية، التي تقف وراء بعض التدّخلات أو بعض المواقف المتّخذة في الجدل العامّ، تتوفّق في التعبير عن نفسها عبر استدلالٍ مقبولٍ على المستوى العامّ، فإنّها تتمتّع بحقوق المواطنيّة تماما كما هي الحال مع الاعتقادات الغنوصيّة (اللاّأَدريّة) والملحدة.

10 ـ صحيح أنّ تلك الإرادة لتحديد تأثير الدّين (وتأثير الكنيسة) كانت قد اتَّخذت، في مرحلة أولى، دورًا نِزاعيًّا، لا أَدْريًّا. حصل ذلك، بالذات، في فرنسا، حيثُ، ولأسباب تاريخيّة، أنتجت سيرورةُ العلمنةِ اللاّئكويّةَ (laïcisme)، أيْ تلك المنافحةُ (الدّفاع التبريريّ / (apologie) عن اللاّئيكيّة (laïcité) التي عُرضت في شكل دينٍ مضادٍّ (contre-religion) لكن، ومن هنا بالذّات، تأسّست ديناً بديلاً (مدارس تكوين المعلمين (écoles normales)، هذه الصروح لتكوين معلِّمي الجمهورية، المتصوَّرة كمدارس إكليريكية (séminaires) لائكية، والمعلِّمُ متصوّرٌ بوصفه النِدَّ المنافسَ المحاكي للكاهن...). لكنْ، حيثُ إنّ السلطاتِ الدينيةَ قد عبرّت عن ولائها وإخلاصها لقواعد دولة القانون الديموقراطية (فصل الكنائس عن الدولة والحيادية الدينية لهذه الأخيرة، الاعتراف ببعض الحقوق الفردية الأساسية مثل حرية الفكر، والاستعمال العامّ للعقل بوصفة الأساس للمعيارية الاجتماعية والسياسية والقانونية)، فإنّ مشاركتها في الجدل العامّ قد تمكنت من كسب الاعتراف بشرعيتها. إنّ التعدُّدَ الدينيَّ الذي طرأ في المجتمعات المعاصرة كان (ينبغي أن

يكون)، هو نفسُه، عاملاً غير قابل للإغفال في عملية إرساء السلام (pacification) هذه[1].

11 ـ وبالتالي، فإنّ المجتمع مابعد العلماني يتميّز بمُقتضَيَيْن: هو يتطلّب من الأديان نوعا من التحديث (modernisation) الذي يمرّ عبر:

أ- أنْ تضع ما تعتبره حقيقتَها في سياقه الصحيح، وعبر:

ب- تبنّي نظرة نقدية ذاتية لتاريخها الخاصّ.

إنّ ههنا شرطًا لمشاركتها في حيّزٍ عامٍّ ديموقراطيٍّ. لأنّ:

«الدولة الدستورية يجب ألّا تتحرك، فقط، بطريقة محايدة في ما يتعلق برؤي العالَم (visions du monde)، بل يجب عليها، أيضا، أن ترتكز على الأسس المعيارية التي يمكن تعليلها بعِللٍ هي أيضا محايدة في ما يتعلق برؤي العالَم» (HABERMAS, 2008a, p. 149).

12 ـ لكن، في الوقت نفسه، لا يمكنها [الدولة الدستورية] أن تتطلّب من مواطنيها المتدينين ما يمكن أن يكون غير قابل للتوفيق مع وجودٍ مَعيش، شرعيًّا، 'في الإيمان' (ibid., p. 149).

13 ـ لأنّها [الدولة الدستورية]، إذا كانت تُؤمِّن لمواطنيها، بالتساوي، حرية الممارسة الدينية، فهي لا تفعل ذلك حفاظا على الهدوء الاجتماعي فحسب، بل كذلك لسببٍ «معياريّ»: يجب عليها أن تحميَ حرية الإيمان (liberté de foi) وحرية المعتقد (liberté de conscience) لكل مواطن.

بحيثُ إنّ مجتمعا مابعدعلمانيٍّ يقتضي، بالمقابل، أن ينفتح العقلُ اللاّئكيُّ، العلمانيُّ، على العقل الدينيّ، وذلك بالتخلّي عن الرأي المُسبَّق الطبيعويّ والعِلمَويّ (préjugé naturaliste et scientiste) الذي يعتبر أنّ «الاعتقادات الدينية هي، في ذاتها (per se)، غير صحيحة، ووهميّة وفاقدة للمعنى» (ibid., p. 56-57).

14 ـ لأنّه، في هذا المنظور الأخير، الذي هو منظور التعارض بين العقل والدين، سِمة العصر الحديث بامتياز، يُنظَر إلى أشكال الاعتقاد الديني بوصفها تقاليد قديمة (archaïsmes) وتُفهَم

[1] - يبدو لي أنّ غيابَ أخْذِ هذا البُعْد مابعد الحديث (ومابعد العلمانيّ) بعين الاعتبار، في الإشكاليّة الحاليّة للاّئكيّة، هو النقطة الأكثر قابلية للمناقشة (للاعتراض) في استدلال فيليب فوراي، سواءً في كتابه أو في جوابه على تحليلي النقديّ. صحيحٌ أنيّ أنا نفسي، في تحليلي النقدي، لم أضع هذه النقطة، كفايةً، في الواجهة. ينبغي عليَّ، أيْضًا، أن أميّز فكرتي، اليوم، في إجابتي عن السؤال الذي انطلقتُ منه في مقالتي: هل اللائكيّة عقيدةٌ سياسيّةٌ حديثةٌ؟ إنّها، فعلًا، عقيدةٌ حديثةٌ، لكن فقط بمعنى الحداثة الأولى (التي هي، بَعْدُ، حداثة جزئية، غير تامّة) لا بمعنى المابعدحداثة (المفهومة كحداثة تامّة).

الحرية الدينية، أقلَّ من كونها حقًّا أساسيًّا، على أنّها

«إجراءٌ للحماية الثقافية لصالح نوعٍ آيلٍ للانقراض» (ibid., p. 199).

15 ـ إنّ العقلَ العلمانيَّ، بالنسبة لـ يورغن هابرماس، يمكنه، مع بقائه غنّوصيًّا (لا أَدْريًّا)، ومن غير أن يتبرّأ من قناعاته، أنْ يُصْغيَ إلى الاعتقادات الدينية وأن يعترف لها بقيمةٍ إدراكيّةٍ وأخلاقيّةٍ، كونيّةٍ، وملائمة (portée cognitive et morale, universelle, pertinente)، من وجهة نظر المسائل التي يثيرها معاصِرونا. بهذا المعنى فإنّ

«وظيفة العَلمانيّة هي كونها محوِّلًا (tranformateur) يعدّل التيّار الآتي من التقليد، أكثرَ من كونها مصفاةً يمكن أن تَحُول دون مرور المضامين التقليدية (ibid., p. 145)»[1].

16 ـ لقد سبق أنْ تمكّن العقلُ الحديثُ، مع ذلك، من أنْ يُترجِم، إلى لغة لائكية يفهمها الجميعُ، بعضَ العناصر الأخلاقيّة للتقليد الدينيّ (على سبيل المثال، إعادة صياغة (re-formulation) البرِّ (الإحسان / charité) في معاني التضامن الاجتماعي). تيسّر لنا أن نرى، أيضا، في الماركسية وفي اليوتوبيا الشيوعيّة، استعادةً للرسالة الإنجيليّة، على أصولٍ مختلفةٍ تمامًا. وبعض الكُتّاب ممّن كان، في القرن العشرين، يستند إلى هذه اليوتوبيا، استطاع أنْ يروّج موضوعاتٍ مستعارةً من التقليد الديني وذلك بعد لَيْأكتها (laïcisation): مثالٌ أوّلُ، والتر بنجامين (Walter BENJAMIN) أعاد صياغة منظور «يوم الحساب» (jugement dernier) في مشروعِ تاريخٍ مكتوبٍ «من وجهة نظر المهزومين» (du point de vue des vaincus) [2]؛ مثالٌ ثانٍ، أرنست بلوخ (Ernest BLOCH) الذي ارتبط من جديد مع «مبدأ الرّجاء» (principe espérance).

17 ـ ببساطة، «سوف يقع حصرُ معنى [...] **’إدراكي‘** (cognitif) في جميع المضامين الدلالية التي يمكن ترجمتها في خطاب يمكن في ثناياه رفع **’مفعول التوقّف‘** (effet d'arrêt) الذي يرتبط بالحقائق الوحيانيّة (ibid., p.158) (vérités révélées).

18 ـ لكنْ، يمُكن للأديان، اليوم، وبشكلٍ أكبرَ أيضًا، - وهذا جانبٌ مهم آخرُ من استدلال

[1] - انظر أيضًا، ص 13: «مستقبلاً، لنا مصلحةٌ أكبر في أنْ نسعى إلى استعادة المضامين الإنجيليّة في إيمانٍ للعقل مِنْ أنْ نحارب الكهنوت والظلاميّة» (le soutane et l'obscurantisme).

[2] - تطرّق يورغن هابرماس إلى القيمة الخاصة، كليًّا، غداة القطيعة الحضاريّة التي مثّلتها التجربة النّازيّة، لمفهوم «التضامن الأنامنستيّ» (solidarité anamnestique) مع ضحايا التجاوزات الماضية، المفهوم الذي صاغه والتر بنجامين لـ «سدّ النقص الذي ولّده فقدان الأمل بيوم الحساب» (idem., p. 52).

يورغن هابرماس – يمكن للأديان، وخاصة السماويّة منها، كما يمكن لتقاليدها التّأويلية العريقة أنْ تكشف عن أنّها مصادرُ للمعنى قيّمةٌ في عالَمٍ هو، كعالَمنا، مصابٌ بأمراضٍ اجتماعيّة عميقة (خطيرة). لأنّ الإيديولوجيا المهيمِنةَ (التي هي خليط من العِلمويّة (scientisme) ومن الاقتصادويّة (économisme) ومن التَّقنويّة (technicisme))، وبعيدا عن أن توفِّر سنداً لمحاربة تلك الأمراض، بل حتّى ببساطة، عن أنْ توفّر عناصر مواساة وسلوى تجعلها قابلة للتحمّل، هي، بالأحرى، تُضاعفها عبر ترْك الجميع، بدْءًا بالأضعف والأشدّ محروميّةً من الناس، وحيدين في مواجهتها. لقد فتح العلمُ بالذات، الذي هو إيديولوجيا الأزمنة الحديثة، آفاقًا تقنيّةً (التحكّم في الطاقة، التكنولوجيات الحيويّة...) أثارت مشكلات أخلاقيةً غير مسبوقة (العلاقة بالموارد الطبيعيّة، صناعة الحيّ (fabrication du vivant)، إلخ.) يجد هذا العلمُ نفسَه عاجزاً على حلّها. وفي عالَمٍ يتميّز، علاوة على ذلك، بنضوب كلِّ حركة ثوريّة، مسيحيّة (messianique) أو يوتوبيّة، عالَمٍ مُؤسَّسٍ على فلسفة للتّاريخ (وللتقدّم) متبنّاةٍ بشكل واسعٍ، في هذا العالَم من الطبيعيِّ، بنحوٍ ما، أن يظهر الدِّينُ خياراً مقبولاً، مانحَ للمعنى، للكثيرين وفي المقام الأوّل لجميع المستضعفين في الأرض (les damnés de la terre). لأنّ

« [...] العقلَ العمليَّ يخطئ غايَته إذا لم يعُد يملك القدرةَ على أنْ يجعل القلوبَ الدنيويّةَ (cœurs profanes) تَعي أنّ التّضامن مُساءٌ إليه في كل مكان من العالَم، وكذلك إذا لم يعُدْ لهذا العقل القدرةُ على أنْ يوقِظ وعْيًا بما ينقص، وبما يسبّب الزّلل، وعلى أن يتعهّد هذا الوعيَ ويرعاه». (ibid., p. 146).

19ـ أيضا، يواصل يورغن هابرماس، كلَّ مفكّر تقدّميّ يتبنّى فلسفةَ الأنوار ويتبنّى العقلَ، وكذلك، هو حريصٌ على إعادة تنشيط الحياة الديموقراطية التي هي اليوم ضعيفة ومُنهَكة، ومدفوعٌ بمشروعٍ «مواجهة التهديدات التي تُثقل، اليوم، كاهل المضمون المعياريّ للحداثة» (ibid., p. 47)، أيْ مشروع التحرّر الفرديّ والجماعيّ، وبعيدًا عن احتقار الاعتقادات الدينية بحجة أنّها تقاليد قديمة، وبعيدًا عن السعي لمنع ولوجها إلى الحيّز العامّ بحجة انحرافها الأصوليّ، ينبغي عليه [المفكر التقدّمي]، خلاف ذلك، أن يشجّعها وأنْ ييسِّر لها هذا الولوج، مع الحرص، في الوقت

نفسه، على مساعدتها في إعادة صياغة «مخزونها النّقديّ»[1] في قالب لغة العقل، أيْ في قالب لغةٍ دنيويّة مفهومة ومقبولة من الجميع.

(3). اللّائيكيّة والمجتمع المابعدعَلمانيّ

20 ـ ماذا، إذا، في سياقٍ مابعدعلمانيٍّ كهذا، حول تطبيق مبدأ اللّائيكيّة بوصفها مبدأً قانونياً؟

في جوابه، يؤكّد فيليب فورايْ (Philippe FORAY)، بصفة خاصّة، نقطةً: إنّ اللّائيكية لا تُختزَل في الفصل بين الكنيسة والدولة (وفي قانون سنة 1905). إنّها [اللائيكية] تستلزم، أيضا، إرساء (والانخراط في) مشروعٍ، سياسيٍّ، للعيش المشترك (vivre ensemble) في «عالَمٍ مشترَك» (monde commun)، بمعنى تَشَارُكِ ثقافةٍ واحدة. هذا ما يسوّغ أنّه يُنظَر إليها [اللّائيكية] بوصفها مبدأً دستورياً (أو «مبدأ عدالة» بالمعنى الذي قدمه جون راولز (John RAWLS)) باعتبار أنّ وظيفتها هي ضمان تعايش الحريات الفردية، وبالخصوص حرية المعتقد (liberté de conscience). لكنّ مفهومَ «العالَم المشترَك» هذا هو، من نواحٍ عديدة، مُعقَّدٌ وإشكاليٌّ، كما يعترف فيليب فورايْ. يتطلّب مضمونُه أنْ يُحدَّد، ولأجل هذا الغرض هو يشتغل للبحث عن مسلكٍ وسَطيٍّ، ضيِّق بالضرورة، ما بين قراءة قانونيّة صارمة (تحرّريّة (متسامحة / libérale)، أو أيضا «سلبيّة») لمبدأ اللّائيكية الذي يتمسّك، في هذا الصدد، بالفصل بين الدولة والكنيسة، أيْ بالمطالبة بالحياد الدينيّ للسلطة السياسية، وبين قراءةٍ أخلاقية-سياسية (éthique-politique) (قراءة الجمهوريّويّة الجديدة (néo-républicanisme)) الرّاهنة التي تدّعي إعادة الربط مع لائكويّة الأصول (laïcisme des origines) التي تجعل من اللّائيكية عقيدةً فلسفيّةً جوهريّةً (substantielle) حقيقيّةً (نظرية للخير أو «عقيدة متسامحة» (doctrine comprehensive)، لكي نستعيد، مرّة أخرى عبارة جون راولز) منافِسةً، في بُعدها الجامعِ (dimension englobante)، لكلّ عقيدة دينيّة. إذا ما كانت هذه المقاربة الثانية تذهب، بشكل جليّ، بعيدًا جدّا باتجاه أخلقة)إضفاء مسحة أخلاقية / moralisation)

[1] - استعرتُ هذه الصيغة من جان-مارك فيرّي الذي يدافع، في مقال له يحمل عنوان «حول الطاقة النقديّة الكامنة للأديان في الحيّز الأوروبيّ» (Sur le potential critique des religions dans l'espace européen) (راجع البيبلوغرافيا)، يدافع عن وجهة نظر مماثلة لوجهة نظر يورغن هابرماس، وذلك لمّا يكتب مثلاً: «[...] يجب على الحيّز العامّ أنْ يفتح، بدون تحفّظ، أبواب المدينة (Cité) للبديهات (intuitions) التي ظلت، إلى حدّ الآن محفوظة (موثّقة (archivées / في الطاقة الدلاليّة الكامنة للأديان». ثم يحدّد، لاحقًا، الدواعي لضرورة هذا الانفتاح: «في الوقت الذي نشعر فيه بقدوم عودة المطرود، أصبح من المستعجل، وللمفارقة، وضعُ حدٍّ للحَرْم (الإقصاء) السياسيّ (excommunication politique) للعقل الدينيّ، إذا ما أردنا أنْ نتوقّى الفتنة». انظر أيضًا، للكاتب نفسه (فيرّي)، الدين التّأمّليّ (La religion reflexive) (انظر البيبلوغرافيا).

اللاّئيكية وتخاطر، بالتالي، بأنْ تعيد إشعال «حرب الـ فرنسيَيْن» (guerre des deux france) بتقديم نفسها بديلاً للدّين (للأديان)، فإنّ لها الفضْلَ في لفت الانتباه إلى نقطة مهمة: إنّ اللاّئكيّة، وبالخصوص في بُعْدها المدرسيّ، لا تُختزَل فقط في الحياد تجاه العقائد الدينية، يقول فيليب فوراىْ إنّها «تستلزم أيضا فعلاً إيجابيًّا يمكن وصفُه بمشروعِ تنميةِ حرّيّة التّفكير عند كلّ إنسان»، بحيثُ إنّ المسلكَ الوسطيَّ بين الحياد (اللاّئيكيّة السلبيّة /laïcité negative) واللاّئكويّة (اللاّئيكيّة الايجابيّة / laïcité positive)، المنظور إليها هنا، يمكن أن تقوم على توازُنٍ، هَشٍّ بالضرورة، بين حرية العقيدة (liberté de conscience) (حرّيّة أن تعتقد أو ألا تعتقد) وبين حرّيّة التّفكير (تربية النفس على «التّفكير الذاتي» (penser par soi-même)) وعلى الروح النقديّة اللتين نادت بهما الفلسفةُ الكانطيّة، وبشكل أوسع، فلسفةُ الأنوار التي ألهمت مشروع الحداثة[1].

21 ـ وهكذا، فإنّ ثقافة السياسة المشتركة، التي تمُثّل الجانب (السفح / versant) الآخر من اللائيكية، الأكثر إيجابية من الجانب القانوني الصارم، سوف تقوم على هذا المقتضَى الثنائي «المتسامح»: من جهة الاعتراف الذي لا يُقهر اليوم، بتعددية التصورات حول الخير، اعتراف يجعل التعايش والتعاون الاجتماعي، بين المؤمنين (الذين، هم أنفسهم، جُموع) وغير المؤمنين، مُمكنًا؛ ومن جهة أخرى، الدفاع عن فكرة الحرية الفردية (autonomie individuelle)، المؤسِّسة للحداثة والتي تسمح لأي فرد أنْ ينفصل، في أي لحظة، عن كل انتماء (دينيّ أو ثقافيّ أو فلسفيّ، إلخ).

22 ـ إنّها، إذًا، «لائكية المقابَلة» (laïcité de confrontation) (أو «اللائيكية التشاورية» (laïcité délibérative)) التي يستند إليها **فيليب فوراىْ**، بإعلانه أنّه يساند الاعتراف بشرعية التدخلات الدينية في الجدل العامّ. بل هو يؤكد، من خلال الرجوع إلى تحاليل مارسيل غوشي، أنّ هذه الشرعية هي مُؤمَّنة اليوم بمقدار ما تواصل العلمنة تقدُّمَها: إذا كانت الكنائس تعود لتكون من جديد بارزة اجتماعيًّا، ومن دون أن يمثّل رجوعُها تهديدًا للائكية الدولة، فذلك، بالتحديد، بسبب أنّنا نعيش مرحلة «الخروج من الدّين».

23 ـ لكنْ هنا، بالتحديد، تبرز المشكلةُ. إلى أيّ شكلٍ من الشرعية يمكن أنْ تسعى تلك التدخلات الدينية في الجدل العامّ، ما دام هاجسُ الحرية الفردية، هذا الجانب «الايجابي» الذي

[1] - الحاصل، نحن نعرف بماذا يَدينُ هذا المشروعُ لبعض المصادر الدينيّة وبصفة خاصة الإصلاح (**la Reforme**).

يأتي ليُتمَّ التعريف القانوني الصارم للائكية، يُعتبر هو نفسُه جزءًا لا يتجزّأ من رؤيةٍ للعالَم («نظريةٌ للخير» أو «عقيدة متسامحة») تتعارض مع رؤية دينية نظرًا إلى أنّ الأخيرة تجعل من الانتماء إلى تجمّع المؤمنين القيمةَ العليا، فتُطالب، بالتالي، بتحجيم (تنسيب / relativisation) هذه الحرية؟ وبعبارات أخرى: كيف يمكن تنظيم العيش المشترك بين المؤمنين وغير المؤمنين عبر جعلهم يتشاركون الثقافةَ السياسيةَ نفسَها، ذات الجوهر الليبرالي، إذا كان الأوّلون يُضفون على عقيدتهم دورًا مُبْنيِنًا (structurant) لوجودهم برمّته، بما يشمل أبعادَه السياسية، وبالتالي، عبر رفض ما يمثّل جوهر الفلسفة الليبرالية؟ أو أيضا، ومع خطر التشويه (au risque de la caricature): إلى أيّ حدٍّ تملك دولةٌ ديموقراطيّةٌ الحقَّ في إجبار بعض المؤمنين أن يعيشوا نوعًا من حياة الفُصام (vie schizophrénique) من خلال إجبارهم على الفصل بين ما هما، بالنسبة إليهم، غيرُ قابلَيْن للفصل؛ أي الفصل بين حياتهم الشخصية وحياتهم السياسية؟ إنّ الاعتقادَ بأنّ الدين هو مسألةٌ شخصية تمامًا، والذي يجب أن يُبقَى عليه في الحدود **الضيّقة** لوعيٍ فرديٍّ له الأمر والنهي على المعتقدات الخاصة والتوجهات الروحية، إنّ هذا الاعتقاد نفسَه هو نتيجة لخبرة تاريخية طويلة لم تُؤثّر إلّا في بعض المجتمعات، وبالذات تلك المجتمعات التي واجهت المآسي التي سبّبتها «الحروب الدينية»؛ بحيثُ إنّ مثل ذلك الاعتقاد يقوم دائماً، بشكل متفاوت في الصراحة، على المُسلَّمَة القائلة بأنّ المعتقدات الدينية هي عواملُ شقاقٍ وأنّ منْحَها «دعاية» كبيرة جدا سوف تُعرِّض للخطر، بالضرورة، أواصرَ التضامن الاجتماعي التي يجب أن تُوحّد أعضاء التجمّع السياسي نفسه. لكن، ما العمل إزاءَ اعتقادات دينية لا تقنع بأنْ تكون «مُتسامَحًا معها» (tolérées) فحسبُ، كما يُتسامح مع بعض الانحرافات، ومع بعض حالات الابتعاد عن المعيار (المعيار هنا هو الحرية الفردية)، ما دامت تظل سِرِّيّةً بل خفِيّةً ولا تُعيد النظر في التوافق المعياري الذي يَحْكُمُ العيشَ المشترَكَ لأنّه،

«حتى يَسلم مبدأُ التسامح من شبهة أنّه يعيّن حدودَ التسامح ضمن وجهة نظر قمعيّة، فإنّ تحديد ما يمكن أن يُتسامح معه، بَعْدُ، وما لا يمكن، يقتضي إثباتاتٍ تكتسب، لدى جميع الأطراف، وضوحَ اليقين وكذلك المقبوليّةَ» (HABERMAS, 2008a, p. 178).

24 ـ يجب، بالتّالي، على الدولة الليبرالية أن تستجيب لضغطين يمكن أن يبدُوَا متضادّيْن:

- من جهة، أن تُؤسّس قراراتِها على مِلاكات عَلمانية تماما أو دنيوية (profanes) مقبولة لدى

وعيٍ حُرٍّ ومالكٍ بإرادته لاختياراته الخاصة؛

- ومن جهة ثانية، ألّا تطلب المستحيل من بعض مواطنيها بمطالبتهم بترويض عقيدةٍ يَرَوْن هم أنّها هي التي تملكهم.

يجيب **هابرماس** على هذه المشكلة بـ «نظرية التّعلُّم» (théorie de l'apprentissage) التي تضع الحل في أفقٍ زمنيّ وتاريخيّ. إنّه، في الواقع، تعلُّمٌ مزدوج، يعني كِلا الطرفين، المؤمنين وغير المؤمنين.

25 ـ من جهةٍ، حتى وإنْ استمرّ وجودُ «نواةٍ لليقينات الوجودية» التي ما زالت تتمتّع بوضع «حصانة» (extraterritorialité) إزاءَ النقاش العامّ، الذي يجب على الدولة أن تحترمه، لا يَسعُنا إلّا أنْ نلاحظ أنّ«يقينات العقيدة (الإيمان/ foi) في الهندسة المميَّزة (architecture différenciée) للمجتمعات الحديثة هي، في الواقع، معرَّضة للضغط المتنامي للتفكير» (ibid., p.188).

26 ـ بحيثُ إنّه، إذا كان

«لا يحقُّ للدولة الليبرالية أنْ تجعل من الأنظمة [القانونية]، التي تفرض الفصل الدستوريّ بين الدين والسياسة، إصْرًا عقليًّا ونفسانيًّا (et metal psychologique et metal fardeau psychologiqueيّ بين الدين والسياسة») غيرَ قابل للتحمّل من قِبل مواطنيها الذين يعتنقون دينًا» (ibid., p. 188)،

يجب عليها [الدولة الليبرالية]، بالمقابل،

«أنْ تَأْمَل منهم أنْ يعترفوا بمبدأ حياد السلطة بالنسبة إلى رؤى العالَم (ibid., p. 188).

27 ـ إنّ هذا الاعتراف يمرّ عبر تبنّي المؤمنين ما يسمّيه يورغن هابرماس «بند (شرط) الترجمة الدستوري» (clause institutionnelle de traduction)الذي ينصّ علي ضرورة إعادة صياغة حججٍ وبراهينَ، دينيّةٍ بالأصل، في عبارات علمانية. يجب عليهم، إذًا، أن يستجيبوا لـ «واجب الأدب المدنيّ» (devoir de civilité) بمعنى أنّ المواطنين في مجتمع ديموقراطيّ في أعناقهم بعضهم تجاه بعض واجبٌ متبادَلٌ بتقديم حججٍ مفهومةٍ من الجميع في ما يتعلق بالمواقف السياسية التي يتخذونها.

28 ـ لكن هذه المبادَلة (réciprocité) تعني أنّ «واجب الأدب المدنيّ» مُلزِمٌ، أيضًا، لغير المؤمنين لأنّ الدواعي الوظيفية تمنع، كذلك، أن يُختزَل، بسرعة كبيرة، التعقيدُ المتعدّدُ الأصوات،

في التناغم العامّ»:

«لا يحقُّ لـ [الدولة الليبرالية] أنْ تثبّط من همّة المؤمنين والتجمّعات الدينية في التعبير [عن الآراء] سياسيًّا بما هم كذلك، لأنّها لا يمكنها أنْ تعرف أنّها إذا تصرّفت على هذا النحو لا تَحرم المجتمعَ العَلمانيَّ من مواردَ مهمة لتأسيس المعنى. يستطيع المواطنون اللاّئكيّون وأولئك الذين ينتمون إلى أديان أخرى، في بعض الظروف، أنْ يتعلّموا شيئًا ما من الإسهامات الدينية، ولو عبر الاعتراف، مثلا، بأنّه يوجد في مضامين الحقائق المعياريّة لنصٍّ [منطوقٍ] دينيٍّ بعضٌ من بدهاتهم المدفونة».(ibid., p. 190).

29 ـ لكنّ «واجب الأدب المدنيّ»، هذا، مُلزِمٌ أيضًا (وبالخصوص؟) للاّئكيّين لأسبابٍ خاصةٍ بهم، لأنّها أسبابٌ ترتبط بتاريخ العقلِ العَلماني نفسِه، والتي تذهب إلى أبعدَ من واجب «الاحترام» المطلوب مراعاته تجاه الاعتقادات الغريبة عنّا. تظهر تلك الأسباب في التّوصية التالية:

«[...] يجب على الحداثة أنْ تقهر عبر التفكير الذاتي (autoreflexion) الفهم المحدود الذي تثيره من ذاتها لائكوية (laïcisme) متصلّبة وإقصائيّة» (ibid., p. 199).

30 ـ بعبارات أخرى، يجب على اللاّئكيّين، من جهتهم، أنْ يتعلّموا (apprendre) التخلي عن فكرة أنّ التصوّرات الدينيّة ليس أمامها إلاّ أنْ تختفي، عاجلاً أم آجلاً، بالتناسب مع التقدم الذي تستمرّ في تحقيقه المعرفةُ العلميةُ. يجب أن يتعلّموا الاعتراف بأنّ مخالفتهم (نفورهم من / non-adhésion) للتّصوّرات الدينيّة هو منشأ شقاقٍ (dissensus) «من الحكمة الحسم معه (إنهاؤه)». وبالنظر، أوّلاً، إلى أنّ «إيمانهم» بالعلم هو الذي يبدو أنّه منشأ هذه «اللاّئكويّة المتصلّبة والإقصائيّة»، هذا التعلّم سوف يقوده السؤال التالي:

«هل العلمُ الحديثُ هو ممارسة لا يمكن فهمها بالكامل إلاّ انطلاقا منها هي نفسها، وهل هي التي تضع بإتقان (performativement) المعيار لكل ما هو صحيح أو خاطئ، أو هل يجب، بالأحرى، فهم العلم الحديث بوصفه نتيجةً لتاريخٍ للعقل يشمل، على السّواء معه، الأديانَ العالمية؟ (ibid., p. 210).

المطلوبُ، إذًا، تعلُّمٌ مضاعَفٌ، حتّى وإنْ كان من المحتمل ألاّ يسمح بتقاربٍ في وجهات النظر، بلْهَ بإنجازِ توافقٍ، لأنّ:

«إنّ النزاعاتِ، التي تهدّد بالانفجار، لم تعُد تتعلّق بالمنافع الماديّة، التي هي موردُ توافق، بل بمنافع روحيّة تتنافس الواحدة منها مع الأخريات. إنّ النزاعات الوجوديّة الخِلاقيّة (axiologiques) بين تجمّعات العقيدة (الإيمان) لا تقبل أيَّ تسوية» (ibid., p. 195).

32ـ إلاّ أنّه سيكون تعلُّمًا مُضاعَفًا ذا فضائلَ تحضيريّةٍ (vertus civilisatrices) بالنظر إلى أنّه سيجعل من الحوار ومن النّقاش الهدفَ والوسيلةَ في آن. من وجهة النظر هذه، لا ينحصر تفكير هابرماس في المنظور الإجرائي البحت الذي يختزله فيه البعضُ غالبًا، وهو نفسُه واعٍ تماماً بحدود هذا المنظور:

«[...] ليس من السهولة، من وجهة نظر التحفيزات، أنْ يتمكّن كيانٌ سياسيٌّ يجمع العديد من رؤى العالَم (visions du monde) مِن أنْ يترسّخ، معياريًّا، بناءً على مجرد شبهة مفادُها أنّ، وراء مجرد تسوية وقتيّة (modus vivendi)، يمكن أن يتحقق، في الخلفيّة (arrière-plan)، اتفاقٌ لا يستند سوى على إجراءات ومبادئ، والتالي اتفاقٌ شكليٌّ محضٌ.

33ـ لأجل ذلك، وإذا ما شاركتُ «التّحفّظ» الذي أبداه فيليب فوراي في أواخر إجابته، بخصوص

«الشكلانيّة (formalisme) التي تبدو (له) متورّطة في حرْف (déplacement) للأمور عن مسارها، قاد من استقطابٍ (polarisation) حول موضوع النقاش والسعي نحو اتفاق حول ذلك الموضوع، إلى استقطابٍ حول ممارسة النقاش نفسها»،

أقول: لأجل ذلك يجب أنْ أضيف أنّ هذا، على وجه الدقّة، ليس هو المنظورَ الذي أتبنّاه، ولا هو المنظور المفضَّل لدى يورغن هابرماس نفسِه؛ وإذا كان صحيحا أن النقاش يصبح، إذًا، هو نفسُه «منفعة» (bien) وراء «المنافع» التي هي موضوع النقاش، فذلك بمعنى أنّ النقاش، بعيدًا عن أنْ يمثّل إلهاءً (diversion) يمكن أنْ يحجب ما قد يكون للنزاعات بين وجهات النظر غير القابلة، قطعيًّا، للتوافق من [أثر] «مأسويّ» (tragique)، يسمح (النقاش)، خلاف ذلك، بتعلّم العيش (المشترك) مع ذلك [الأثر] المأسوي بالنظر إلى أنّه يصبح، بامتياز، المحلّ الذي يحصل فيه ذلك الاعتراف (المتبادَل) بالآخر، في اختلافه. وبالذّات لأنّه محلُّ مثلِ هذا التّعليم (المتزامن) يمكنه (النقاش) أن يكون في قلب المشروع الأخلاقيّ (projet éthique).

34 ـ لأجل ذلك لا توجد، حسب ما أرى، قطيعة حقيقيّة بين منظورَيْ يورغن هابرماس (على الأقلّ في آخر نصوصه) وآكسال هونّاث (Axel HONNETH). إذا ما صحّ، كما استلفت

فيليب فورايْ راجعًا إلى الأخير، أنّه من المناسب إيلاء اهتمام خاص جدا بـ «تجربة الاحتقار» (experience du mépris)، حيثُ إنّها، مفهومةً كـ «رفض للاعتراف»، منشأٌ لإحساسٍ بالمظلوميّة لن تنفع عروض الحلول الماديّة لتسكينه، أقول: إذا ما صحّ ذلك، يبدو لي أنّ الإقصاء من النقاش العامّ بذريعة اعتقادات دينيّة «تفاخريّة» (ostentatoires) جدًّا تمثّل الشكل الأوّلي والنموذجي- الإرشاديّ (paradigmatique) لتلك التجربة (تجربة الاحتقار)[1]. لأنّ

«السيرورة الديموقراطيّة تَدين بقوّة إقناعها المانحة للشرعية (légitimante) لحقيقة أنّها تُدمج الأشخاص المعنيّين كلهم، لكنّها تَدين بذلك، خاصّة، لطابعها التّشاوري (délibératif)، لأنّه على هذه الأساس يمكن، بحقٍّ، أنْ نفترض الحصول على نتائج عقلانيّة على الأمد الطويل» (HABERMAS, 2008a, p. 193).

(4). الخاتمة:

في الواقع، إنّ الطّريقَ ضيّقةٌ، ومليئة بالعقبات، ما بين التخلّي، بلا قيد ولا شرط، عن كلّ مشروعٍ سياسيٍّ للتحرّر قائمٍ على العقل وعلى الحرّيّة الفرديّة وبين إرادة إعادة تنشيط، بأيّ ثمنٍ، المشروع الجمهوريّ في صيغته الأولى، أيْ صيغته اللاّئكويّة (laïciste)، التي يُعتبر فيها كلُّ شكلٍ من أشكال العقيدة الدينية مرادِفًا للاستلاب ويجب، بالتالي، استئصاله لصالح نزعة إلحاديّة ظافرة. بل إنّ الدّرب أضيق بحيثُ إنّها لن تعلن عن نفسها وإنّه لا يمكن لأيِّ قرارٍ سياسيٍّ أنْ يجعلها إلزاميّةً:

«[...] يجب على النظريّة السياسيّة، إذًا، أنْ تُبقِيَ السؤال مفتوحا لمعرفة ما إذا كان يمكن تحصيلُ العقليّاتِ الوظيفيّةِ الضروريّة عبر سيرورة التعلّم [...] لكي يكون الحلُّ الليبراليُّ للتعدّدية الدينيّة مقبولًا كحلٍّ عادلٍ، من قِبل المواطنين أنفسهم، يجب [...] أنْ يَقبل المواطنون اللاّئكيّون والمتديّنون أنْ يذهبوا، كلٌّ من وجهة نظره، نحو تأويلٍ للعلاقة بين الإيمان والمعرفة؛ إنّه المسعى الوحيدُ الذي

---

[1] - إنّها نقطة كنت قد أبرزتُها، في مقالي لمجلة «التفكير في التربية» (**Penser l'éducation**)، من التحليل الذي اقترحته بخصوص «مسائل الحجاب الإسلامي» في المدرسة من خلال محاولة إثبات، في منظور مُستوْحًى من الفلسفة الهيغليّة، أنّ ارتداء الحجاب الإسلاميّ يمكن أنْ يُفسَّر، في البداية، بوصفه مطالبةً بالاعتراف مُوجَّهَةً إلى سلطةٍ هيَ، بما هي كذلك، مُعترَفٌ بها، مُسْبَقًا، أنّها شرعيّة، لكنْ، أيْضًا، إثبات أنّ هذه الشرعيّة قد قوبلت برفضٍ صريحٍ نهائيٍّ (**fin de no-recevoir**) تسبّب في إحساسٍ محتمَلٍ بالظلم، بحيثُ إنّ الجدل الذي تلاه قد بحث في السؤال المتعلّق بمعرفةٍ ماذا كان الحلّ المناسب للمشكلة التي سبّبها ذلكً «الاستفهام» (الاستجواب / **interpellation**) أكثر من بحثه في معرفة ما هو الجواب المناسب عن ذاك الاستفهام نفسه، ما جرّ، في الواقع، إلى أن يُقصِيَ الجدلُ المعنيّين(يّات) الأساسيّين(يّات).

بمقدوره أنْ يوفّر لهم فرصة أنْ يرتبطوا بعضهم ببعض داخل المجال العامّ، في علاقةٍ ينيرُها التفكيرُ الذاتيُّ» (211-ibid., p. 208).

قائمة المراجع (البيبلوغرافيا):

1- FERRY (Jean-Marc), "Sur le potential critique des religions dans l'espace européen", in GISEL P. et TETTAZ J.-M (Ed), Théories de la religion. Genève: LABOR et FIDES, 2002.

2- FERRY (Jean-Marc), La religion reflexive, Paris, CERF, 2010.

3- FORAY (Philippe), La laïcité scolaire, Berne, Peter LANG, 2008.

4- FORAY (Philippe), "Laïcité et bien commun. Reponse à Rojer MONJO», in Penser l'éducation, n° 26, Université de Rouen, décembre 2009.

5- GAUCHET (Marcel), Le désenchantement du monde, Paris, GALLIMARD, 1985a.

6- GAUCHET (Marcel), "L'école à l'école d'elle-même", in Le Débat, n° 37, Paris, GALLIMARD, 1985b.

7- HABERMAS (Jürgen),"Foi et savoir", in L'avenir de la nature humaine, Paris, GALLIMARD, 2002.

8- HABERMAS (Jürgen), "De la tolerance religieuse aux droits culturels", in Cités, n° 13, Paris, PUF, 2003.

9- HABERMAS (Jürgen), "Religion et sphère publique", in Entre naturalisme et religion, Paris, GALLIMARD, 2008a.

10- HABERMAS (Jürgen), "Qu'est-ce qu'une société post-séculière"?, in Le Débat, n° 152, Paris, GALLIMARD, 2008b.

11- MONJO (Rojer), "Ecole et foulard. La laïcité est-elle une doctrine politique moderne?", in Penser l'éducation, n° 25 , Université de Rouen, mai 2009.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

عبد الوهاب المسيري
شاهداً على تهافت العلمنة

إعداد :هيئة التحرير

عبد الوهاب المسيري شاهداً

تهافت مفهومات العلمنة في العالم العربي

عبد الوهاب المسيري [*]

من الأمور التي زادت مصطلح «العلمانية» غموضاً وإبهاماً بعض المراجعات المهمة التي قام بها بعض المفكرين والباحثين للمصطلح في الشرق والغرب.

في هذا النص للمفكر العربي المصري الراحل عبد الوهاب المسيري سوف نقرأ مراجعة نقدية شاملة لمفهوم العلمانية كما جرى التعامل معه في الغرب وكذلك الكيفية التي تم التعاطي بشأنه بين النخب العربية.

نشير في هذا الصدد إلى أن اختيار المسيري ليكون شاهداً في هذا العدد عائد إلى كونه من أبرز المفكرين العرب الذين قاربوا مفهوم العلمنة واختباراتها في العقود القليلة الماضية.

المحرر

يلاحظ أن مراجعات العلمانيّة والحداثة في العالم الغربي بلغت أبعاداً ربما لم تصلها بين العلمانيين العرب، فلا توجد مراجعة تصل في راديكاليتها إلى ما وصلت إليه، على سبيل المثال، مراجعة (ارفنج كريستول- irving kristol)، المثقف الأميركي اليهودي، الذي يؤكد في دراسة كتبها مؤخراً عن العلمانية أن عملية العلمنة جزء عضوء من عملية التحديث، وهو يصف العلمنة بأنها «رؤية دينية حققت انتصاراً على كلٍّ من اليهودية والمسيحية»، وهو يصرّ على تسميتها «رؤية دينية»، أي رؤية شاملة (على الرغم من رفض العلمانيين ذلك)، لأنها تحتوي مقولات عن وضع الإنسان

---

*ـ مفكر ومؤرخ عربي راحل ـ جمهورية مصر العربية.

ـ النص مقتطف من كتاب تحت عنوان "

في الكون وعن مستقبله لا يمكن تسميتها علمية، ذلك لأنها مقولات ميتافزيقية لاهوتية، وفي هذا الدين (العلماني)، يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان)، كما أن العالم ليس له معنى يتجاوز حدوده، وبوسع الإنسان أن يفهم الظواهر الطبيعية وأن يتحكم فيها وأن يوظفها بشكل رشيد لتحسين الوضع الإنساني، ذلك أن المقدرة على الخلق، التي كانت من صفات الإله، أصبحت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهرت فكرة التقدُّم، وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي لكلٍّ من الليبرالية والاشتراكية.

ويلاحظ كريستول أن معدلات العلمنة ارتفعت إلى أقصى حد في الولايات المتحدة، بل إن العقائد الدينية ذاتها تمت علمنتها، ولم تَعُد عقائدية دينية، بل أصبحت نوعاً من المهدئات النفسية التي تساعد الإنسان على تحمُّل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث، ثم يقدِّم تفسيراً لهذه الظاهرة يستند إلى مقدمات فلسفية وتاريخية مفادها أن العقيدة العقلانية للإنسانية العلمانية بدأت تفقد مصداقيتها بالتدرج، على الرغم من هيمنتها الكاملة على مؤسسات مجتمعنا (المدارس والمحاكم والكنائس ووسائل الإعلام)، ويعود هذا ـ بحسب كريستول ـ إلى سببين:

بإمكان الفلسفة العلمانية أن تزودنا بوصف دقيق للمسلمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي، ولكنها لايمكنها أن تزودنا بهذا النسق نفسه، فالعقل قادر على تفكيك الأنساق الأخلاقية من منطلق إيماني غير عقلي، والعقل المحض لا يمكن أن يتوصل إلى أن جماع المحارم خطأ (طالما أن مثل هذه العلاقة لا تثمر أطفالاً)، أو أن مضاجعة الحيوانات شرّ (إلا من منظور أنها انتهاك لحقوق الحيوان)، ذلك أنه ليس معروفاً لدينا إن كانت الحيوانات تتمتع بمثل هذه العلاقة الجنسية أو لا.

وبسبب هذه الفوضى الأخلاقية، أصبح من المستحيل علينا تنشئة الأطفال، وظهرت أجيال قلقة لا تجد لنفسها مخرجاً من هذا الوضع (ولذا يتحدث كريستول عن «البربرية العلمانية»).

2 ـ لايمكن البقاء لمجتمع إنساني إن كان أعضاؤه يعتقدون أنهم يعيشون في عالم لا معنى له، والواقع أننا، ومنذ القرن التاسع عشر (الحركه الرومانسية)، نجد أن الفكر الغربي ردَّ فعل للإحساس بأن العلمانية أدَّت إلى ظهور عالم لا معنى له، وهي تحاول أن تحُلَّ هذه المشكلة بأن تؤكد للإنسان أنه يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة من خلال الاستقلال والإبداع، وهو أمر يراه كريستول مجرد خداع للنفس، ولذا فإن أهم ثلاثة فلاسفة غربين في العصر الحديث لا يؤمنون بالعقيدة الإنسانية (الهويمانية): فنيتشه عدميّ، وهايدجر وثنيّ جديد، وسارتر وجوديّ يشعر بالغثيان الدائم! كما أن التيارات الفكرية السائدة الآن (التفكيكية ومابعد الحداثة) كلها تشعر بالازدراء تجاه الفكر الإنساني الهيوماني.

ثم يشير كريستول إلى أن هذا كله يبين أن من المتوقع تراجُعَ العلمانية وتزايد الانتماء الديني،

أي من المتوقع أن يحدث بعث جديد للمسيحية في المجتمع الأميركي، وهو توقُّع أكدت الأحداث صدقه.

أما أجنيس هيلر Agnes Heller فتؤكد أن الحضارة الغربية منذ عصر النهضة قد تلاقى فيها مصدران: المصدر الإغريقي والمصدر المسيحي، وأن هذا التلاقي أدى إلى علمنة الحياة اليومية والمساحة الأخلاقية (وهما الدائرتان الصغيرة والكبيرة). والعلمنة ـ في تصوّرها ـ تفكيك العلاقة بين الإيمان والالتزام والكنيسة (أي الدين)، فلا يعد أحدها شرطاً للآخر، وقد أخذت العلمنة شكل دوران الفلسفة حول مبحث الإنسان، وإدخال مبحث الإله في هذا العالم؛ أي تماهي مبحث الإله في مبحثي الإنسان والطبيعة (الكون)، وهذا ما سميناه «وحدة الوجود الروحية» التي تتحوَّل إلى «وحْدة وجود مادية»، وبالفعل تصف هيلر هذا التماهي بأنه حلولي (بالإنجليزية: بانثيست Pantheist)، وقد وصفت هيلر هذا بأنه يمكن وصفه بأنه أنسنة الفلسفة (بالإنجليزية: أنثروبومورفيزيشن anthropomorphization)، أي أنسنة الكون (وهي المرحلة الإنسانية الهيومانية المتمركزة حول الإنسان في مصطلحنا)، وهو تصوُّر أدى إلى ظهور الإنسان في الطبيعة (أي الإنسان الطبيعي في مصطلحنا).

وقد عبرت هيلر عن الفكرة نفسها بشكل آخر حين ذهبت إلى أن العلمنة هي إحلال أسطورة الأصل الإغرقية محل أسطورة الأصل الدينية، وقد وصل هذا الاتجاه إلى قمته في الأسطورة البروميثية التي تحاول تأليه الإنسان (وإلى حد ما أنسنة الإله،بجعله إلهاً حاقداً خائفاً من البشر)

هذا كله أدى إلى إسقاط سؤال نشأة الكون ومصير العالم ليبرز سؤال: ماذا يفعل الانسان في هذا العالم ؟ وما حدود قدرته؟ وبذالك تهاوى النسق المطلق لصالح السياق الاجتماعي الذي تم تكريس نسبيته ونسبية معاييره. وهكذا تراجعت مفاهيم مثل العار والحياة (shame) والانحراف (deviation) بسبب غياب أي معيارية، وحلّ محلها تحقيق الذات (self-realization) والتنوع (variation) وبالتدريج تم تكريس الجسد كأساس للوجود والمتعة، وأصبحت الحرية قيمة أساسية. وقد نشأت الحاجة لإيجاد دافع الآن وهنا، وليس مطلقاً / متجاوزاً، هذا الدافع هو الأنانية أو تحقُّق الذات (selfishnes) وكانت هذه آخر كلمات تختتم بها كتابها الضخم المعنون بـ: رجل النهضة (the renaissance man) والذي يقع في 450 صفحة.

وعلى الرغم من أن ماكس فيبر Max Weber، عالم الاجتماع الألماني، لم يتوجه إلى قضية العلمانية مباشرةً، فإن من اليسير أن نستخلص رؤيته من جماع كتاباته، والمدخل لفهم عملية العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد (بالإنجليزية: راشيوناليزيشن Rationalization)، وحيث إننا سنتناوله بالتفصيل في فصل قادم، فلنكتف بإيراد تعريف فيبر الترشيدَ (المادي) بأنه عملية تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصوُّرات علمية وقواعد ومبادئ عامة

تستبد بالولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم، فالترشيد عملية شاملة (الدائرة الكبيرة).

والترشيد عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية لمراقبة مجالات النشاط الإنساني كلها والتحكُّم فيها، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية.

والترشيد عملية ستزداد أوتارها إلى أن تصل إلى قمتها الشاملة الإمبريالية فتتم السيطرة على جوانب الحياة كلها ويتحكّم الإنسان في الواقع نفسه، إلى أن يُفرَّغ المجتمع من أية دلالة أو معنى، ويتحوّل إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا تسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظماً كفئاً يشبه الآلة، وهذه البنية الآلية ستزيد ولا شك من فعالية المجتمع الاقتصادية زيادة كبيرة، ولكنها تهدد الحرية الفردية، وتحول المجتمع إلى قفص حديدي، بخاصة أن الفرد في المجتمع الحديث شخصية هشَّة من الداخل، لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز، فهي لا تقف على أرضية صُلبة من المعنى (وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدي» في كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدي صورة متواترة في الأدب الحداثي).

وقد أدرك فيبر الجوانب المظلمة لهذا المجتمع فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشامنت أوف ذي ورلد disenchantment of the world، «نزع السحر عن العالم» وفعل «ديس إنتشانت disenchant» باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعني «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابي بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ما هي عليه، ولكنه يعني أيضاً «خيبة الأمل والظن»، وهو معنى سلبي بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، وإبهام المصطلح ـ في تصوُّره ـ مناسب جداً، فهو يصف المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة بأن يعتمد الإنسان على عقله (المادي) وحسب، فيزيل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة، ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات، ليصل إلى الجوهر (الماديّ الحقيقي) للأشياء، وكان المفترض أن يؤدي هذا إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم، ولكن الإنسان حين فعل ذلك وجد أن ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقَدَ العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصره القداسة والسرّ فيه، وأصبح مادة محضاً، وأصبح كل شيء فيه محسوباً، ويمكن السيطرة عليه (ولذا، فإن المُصطلح يُترجم أحياناً بعبارة «خيبة العالم» و«تشيّؤ العالم»، لكل هذا سيكون في وسع هذا المجتمع أن يُجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقاً، وأن يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد أن يصبح تُرْساً

أكبر»، والهدف من هذا كله هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه في خدمة الهدف الذي يحدده من يقوم بترشيد الواقع.

وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنمُّ على تشاؤمه الشديد: «لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص [الحديدي] في المستقبل، أو لعلّه في نهاية هذا التطوّر الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة، أو إن لم يحدث شيء كهذا، سيسود تحجُّرٌ آلي، موشيّ بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات، عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطوّر الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسِّيون لا قلب لهم، وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل».

ونزع السحر عن العالم ودخول العالم القفص الحديدي ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ توجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة).

فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه، وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية ـ سيكتشف أن عالميه الاجتماعي والخاص قد أصبحا لا معنى لهما، فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية، فالعلم في نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوَّةٌ شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي «ولذا، فإن كل ما يمسك به الإنسان دائماً مؤقت وليس محدداً ونهائياً).

وقد وصف فيبر الإنسان الحديث بأنه «يعيش في سهل لا نهائي لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى»، وتصاعد عمليات الترشيد لن يساعد كثيراً، إذ إنها ستؤدي إلى تقسيم (أو تفتيت) حياة الإنسان إلى مجالات مستقلة مختلفة.

وقد طوَّر كثير من المفكرين دراسة هذه الظاهرة (أي ظاهرة الترشيد في الإطار المادي ونتائجها السلبية) وربطوها بظواهر حديثة أخرى، من أهمها ظاهرة الإبادة النازية، فتشير حنا أرنت في كتابها أيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر (1963) إلى «السفاح) أيخمان، فتبين أنه لم يكن سوى بيروقراطي عادي تافه، يؤدي ما يوكل إليه من مهام مثل أي موظف في بيروقراطية حديثة، فهو من منظور الترشيد المادي، لم يكن سوى نتيجة منطقية (أو ربما حتمية) لعملية الترشيد المتصاعدة التي تؤدي إلى نزع السمات الشخصية وتقويض الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية الشخصية.

وقد طوَّرتُ هذه الأطروحة في كتابي الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (1981)، فبيَّنتُ أن «الحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تُعلي قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز

والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائماً، وتهمل كثيراً القيم التقليدية «البالية»، مثل البرِّ بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين، والنازية حينما أبادت اليهود والعجزة كانت تفعلَ ذلك لأنهم «غير نافعين»، وموضوع تحويل اليهود إلى شعب منتج كان مطروحاً في أوروبا، في شرقها ووسطها بخاصة، وثمة عدد كبير من يهود ألمانيا «إيست يودين»، أي من يهود شرق أوروبا الذين لفظهم الجيتو، والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أيٌّ من المجتمعات الأوروبية الأخرى، نظراً لتخلفهم الحضاري والاقتصادي، كانوا يُعدّون فائضاً بشريّاً لا نفع له، وقد حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الإنساني غير النافع بإرسالهم في قطارات إلى بولندا التي رفضتهم، كما رفضتهم كثير من الدول الأخرى، ومنها الولايات المتحدة التي لم توافق على فتح أبواب الهجرة أمامهم. إن العالم الغربي، برفضه هؤلاء اليهود، أيَّد ضمنياً الجريمة النازية ووافق على منطلقاتهم الفلسفية، حتى وإن لم يوافق على الشكل المتطرّف الذي اتخذته.

«وثمة ظاهرة مشتركة بين النازية والصهاينة (وهي أيضاً سمة أساسية للحضارة الغربية) هي عقلانية الإجراءات والوسائل، ولا عقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر إلى هذه الظاهرة في كتاباته، فعملية الترشيد التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد.

ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أو في إسرائيل الصهيونية، مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية، فهذه المعسكرات منظمة بطريقة «منهجية» تُحسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتُحسب المدخلات بطريقة منظمة، ويُقال إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلى غرف الغاز لم يكن مسموحاً للجنود الألمان إساءة معاملتهم، فعملية الإبادة ـ هذا النتاج «الرائع» لحضارة العلم والتكنولوجيا، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب، يشبه الحياد الذي يلتزمه الإنسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطى حدود الخير والشر. أما الهدف من معسكرات الاعتقال والإبادة والتعذيب، والمضمون الأخلاقي لهذه الأشياء، ومدى عقلانيتها من منظور إنساني فهذا كله متروك للزعيم أو للدولة، أو للأهواء الشخصية، أو للأسطورة الدينية القومية».

كما تعرَّض للقضية نفسها بشكل مباشر عالم الاجتماع الإنجليزي (من أصل بولندي) زيجمونت باومان في كتابه الحداثة والهولوكوست (1989) وبشكل غير مباشر في كتابه الحياة المتبعثرة (1995)، يرى باومان أن مشكلة المشكلات بالنسبة للحداثة أخلاقية، فقد سقط ملف الأخلاق من الحداثة، مع تزايد النسبية الكاملة.

وعلى الرغم من تحذير ديستويفسكي من أنه «من غير الإله فإن كل شيء يصبح مباحاً»، وتأكيد

دوركهايم أنه لو تخلخلت «قبضة» العُرف الاجتماعي لانهارت الأخلاق ـ «فإن العقل الحداثي ظل يؤكد [من غير دليل أو نجاح يُذكر] أن سد هذه الفجوة ممكن، إن لم يكن اليوم فغداً» [الأمر الذي لم يحدث قط!]، ويؤكد باومان أنه ثمة حاجة إلى إله، حتى لو كان الإله إنساناً يسعى للكمال، لأن غياب المتجاوز يعني تسرُّب العبثية إلى كل شيء.

وغياب المطلق الديني ـ في تصوّر باومان ـ أدى إلى التمحور حول «الجسد»، ولكن حين يغيب «ما وراء الجسد» تغيب أيضاً فكرة الجماعة والمجتمع والهُوية الجمعية التي تشترط تجاوزاً للذات/ الجسد، وحين يصير «الجسد» هو المحور، يكون هو أيضاً الهدف عند النزاع، ويكون الحل هو الإبادة.

ثم يثير باومان قضية الإبادة في هذا الإطار في كتابه الحداثة والهولوكوست الذي أورد فيه تلخيصاً لبحث ريتشارد روبنشتاين (ألقي في ندوة عقدت عام 1978 تحت عنوان «المجتمع الغربي بعد الهولوكوست» حاول فيه أن يعيد قراءة أطروحة فيبر عن بعض الاتجاهات في المجتمع الحديث في ضوء تجربة الهولوكوست، فهو يرى أن عرض فيبر البيروقراطية الحديثة والروح العقلانية ومبدأ الكفاءة والعقلية العلمية ووضع القيم في مكان بعيد في عالم الذاتية [بحيث تصبح كل الأمور نسبية] لم يحتوِ في ثناياه على أية آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرّف النازي، ويلتقط باومان هذه الأطروحة ويشير إلى بعض سمات البيروقراطية، ويخلص إلى أن الإبادة نبعت من اهتمام حقيقي عقلاني (رشيد) [بحل المشكلات التي واجهها المجتمع] وولَّدتها بيروقراطية متّسقة مع شكلها ومضمونها.

«والثقافة البيروقراطية تجعلنا ننظر إلى المجتمع كشيء يُدار، ومجموعة من المشكلات التي تُحل، وطبيعة ينبغي السيطرة عليها والتحكم فيها وتحسينها وإعادة صياغتها، كما أنني ـ والكلام لباومان ـ أرى أن روح العقلانية الأداتية، وشكلها المؤسسي البيروقراطي الحديث، جعلت «الحلول» على شاكلة الهولوكوست، ليست ممكنة وحسب، بل معقولة إلى حدٍّ كبير»، ثم يشير باومان إلى أيخمان، «الموظف العقلاني»، فيقول: «أيخمان ارتكب أفعالاً يحصل المرء على نياشين من أجلها إن ربح، ويذهب إلى المشنقة إن خسر، فالأفعال ليست أخلاقية أو لا أخلاقية في حد ذاتها» (فالترشيد الأداتي لا يهتم بالأهداف ولا ينشغل إلا بالإجراءات)، ويلخص باومان أطروحته في الكلمات التالية: «إن النازيين قبل أن يبنوا أفران الغاز، حاولوا، بناءً على أوامر هتلر، أن يبيدوا المتخلفين عقلياً والمعاقين (في المجتمع الألماني) من خلال القتل الرحيم (الذي سُمِّي إيوثنيشيا Euthenesia)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأرقى من خلال قيام رجال أرقى من الناحية العرقية بتلقيح نساء من المستوى العِرْقي نفسه (الإيوجينيا)، وقتل اليهود [ونحن

نضيف: وغيرهم من العناصر غير المرغوب فيها] شأنه شأن هذه المحاولات كلها.. هو تجربة، ضمن تجارب أخرى، في إدارة المجتمع بشكل رشيد، ومحاولة منهجية استهدفت أن يوضع.. العلم التطبيقي وفلسفته ومبادؤه في خدمة المجتمع).

وكان چون كين يُعد من أهم منظري العلمانية، ولكنه ينطلق من منظور ربوبي (بالإنجليزية: ديست deist) أي الإيمان بالإله دون حاجة لوحي، فيما يسمَّى «الدين الطبيعي»، وقد تبنَّى موقف المفكر الربوبي الأميركي توماس بين Thomas Paine الذي دعى في كتابه عصر العقل إلى استيعاب الدين في المجتمع، بحيث يتم الإبقاء على فكرة الإله، لكي تظل مصدراً للأخلاق في المجتمع، مع إلغاء أي دور للأديان فيما عدا ذلك.

ولكن چون كين توصل إلى أن الدعوة الربوبية أخفقت في خلق جو متسامح يستطيع البشر فيه أن يتعايشوا على الرغم من اختلاف معتقداتهم، كما تمنّى توماس بين، وأن ما حدث هو تقليص دور الدين وإضعافه وهزيمته، ولكن الدكتور كين يرى أن اجتثاث الدين من حياة الناس أمر غير ممكن، وأن العلمانية لم تفِ بوعودها لا في العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) ولا في العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية)، ولذا، فقد نحت مصطلح «ما بعد العلمانية» (بالإنجليزية: بوست سيكولا ريزم Post – secularism) على غرار «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الأيديولوجيا» وغيرها من المصطلحات التي تتحدث عن الـ «ما بعد» وكلمة «ما بعد» هنا تعني في واقع الأمر «نهاية».. فـ «ما بعد الحداثة» تعني «نهاية الحداثة»، و«ما بعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح «نهاية التاريخ»). ولكن أصحاب هذه المصطلحات آثروا أن يستخدموا الكاسحة «بوست» (ما بعد) ليشيروا إلى أن النموذج المهيمن فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد. و«ما بعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر.

وقد سكّ أحد النقاد الغربيين مصطلح «العلمانية الفاشيّة» (بالإنجليزية: fascist-secularism)، وهو مصطلح شاع في الآونة الأخيرة في بعض الصحف الغربية للإشارة إلى العلمانية في تركيا، فالمؤسسة العسكرية هناك هي التي تقوم بالدفاع عن «العلمانية» التي تعني في المعجم العلماني التركي «محاربة الدين»، وكي تنجز المؤسسة العسكرية هذا الهدف تلجأ إلى الأساليب الفاشية المعروفة ومنها التهديد بقلب نظام الحكم، وقد ضغطت المؤسسة العسكرية قبل سنوات قليلة، ونجحت بالفعل، في إقصاء حكومة أربكان عن الحكم، على الرغم من أن حزب الرفاه حصل

على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر، أي إن القوى العلمانية في تركيا معادية للديمقراطية، ومن هنا تصدق تسميتها «العلمانية الفاشية».

مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي

وقد تمت مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي أيضاً من قِبَل بعض المفكرين العلمانيين والإسلاميين، وهم يشتركون في أنهم يدركون العلمانية باعتبارها رؤية جزئية غير شاملة، ولكن أهم المراجعات الجذرية لمفهوم العلمانية في العالم العربي من قِبَل مفكر علماني هو ما قام به جلال أمين، فهو لم يكتفِ بتعريف العلمانية بطريقة معجمية هزيلة، أو بتعديد مناقبها أو الهجوم عليها، ولم يركن إلى التعريف الشائع بأنها فصل الدين عن الدولة، ولم يكتفِ بدراسة النموذج المجرد دون دراسة الواقع العلماني ذاته، ولم يظلّ قابعاً داخل الدئرة الصغيرة الجزئية، دائرة الإجراءات، بل حاول الوصول إلى الدائرة الأشمل، فدرس جذور العلمانية الفكرية وبنيتها، وقام بتعريفها من خلال رؤيتها المعرفية الكلية، ثم من خلال تجلياتها في مجالات الحياة كافة ابتداءً من عالم الاقتصاد وانتهاءً بحياة الإنسان اليومية.

ومن الواضح أن جلال أمين يرى أن ثمة نموذجاً كامناً وراء منتجات الحضارة الغربية الحديثة ونظمها المعرفية والأخلاقية والسياسية، ولذا، فهو يربط بين العلمانية والاستنارة والحداثة، ويتحدث عن فكر هوبز وداروين وآدم سميث والاستهلاكية باعتبارها ظواهر مترابطة، وهو لا يفعل ذلك صراحةً (فهو يكره التنظير)، ولكن القراءة المتفحصة تبيِّن أن هذا هو ما يفعله، ولا يستخدم جلال أمين كلمة «علمانية» إلا لماماً، ولكن حينما يفعل فإنه يتحدث عن «العلماني الليبرالي والماركسي» باعتبارهما ينتميان إلى المنظومة نفسها ويصدران عن الميتافيزيقا المسبقة نفسها.

ويرى جلال أمين أنه لا مفرّ من اتخاذ موقف ميتافيزيقي ما. وما البدايات الميتافيزيقية ـ في تصوُّره ـ هي التي تفضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تُكوِّن أيديولوجية ما، وتوجِّه السلوك الإنساني (العلل والمعلولات عند مراد وهبه)، أي إنه يتحرك في الإطار الشامل والنهائي، ولكن جلال أمين لا يؤمن بالتطوّر أحادي الخط ولا بالحداثة الكونية أو الزمانية العالمية.. الخ، فهو يذهب إلى أن البدايات الميتافيزقية تظهر في تراث الإنسان (المصدر الوحيد للإبداع، بمعنى «أنك لا تستطيع تقديم إجابة جديدة حقاً إلا إذا التزمت بموقف ميتافيزيقي مختلف، أو غيَّرت الافتراضات والمسلَّمات التي تَصدُر عنها»).. «يكون البحث الذي يستهدف الإبداع حقاً، بالغوص في مقدمات التراث ومسلماته وما يعامله التراث كبدهيات، والكشف عما لا يزال من خذلك حياً في حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا»، ويمكن القول إن دراسة جلال أمين في العلمانية تبدأ من

الذات.. من همٍّ عربي وأخلاقي وإنساني حقيقي.

ويذهب جلال أمين إلى أن العلوم الإنسانية أبعد ما تكون عن الحياد والموضوعية.. «إن المسألة التي نثيرها هنا ليست مسألة صواب أو خطأ، بل هي مسألة استيراد قيم ومواقف أخلاقية وفلسفية وكأنه «علم» محايد يتجاوز حدود الزمان أو المكان أو الثقافة، ومن ثمَّ، فإن الخطر الذي تتعرض له الأمم «المستوردة» أو «التابعة» خطر مقصور عليها دون غيرها، فهي حين تقوم باستيراد قيم وميتافيزيقا غريبة عنها باسم العلم، إذ بها تتخلى عن قيمها وميتافيزيقاها الخاصة، ليس لصالح العلم، ولكن لحساب قيم وميتافيزيقا أمم أخرى».

ومن الواضح أن من تصدوا لمحاولة تعريف العلمانية لم يتعاملوا مع مسلَّماتها الميتافيزيقية المسبقة، فغالبيتهم الساحقة (مثل هشام صالح ومراد وهبه وعزيز العظمة) تؤمن بعالمية العلم وحياده وبالنماذج أحادية الخط وحتمية التقدم، وبذلك غفلوا عن أن النظريات الاجتماعية الغربية «كثيراً ما تقوم على مسلَّمات مستمدة من مجرد الحدس، أو من موقف ميتافيزيقي أو أخلاقي أو فلسفي قَبْليّ لا يمكن أن يخضع للتمحيص العلميّ، فنحن إذن بقبولنا هذه النظريات لم نقدِّم جانباً إلا ميتافيزيقانا نحن وقيمَنا نحن، واستبدلنا بها ميتافيزيقاهم وقيمهم، ونحن نقبل ذلك باسم التزام المنهج العلميّ في التفكير، فهم إذن يُهرِّبون إلينا مواقفهم وحسَّهم الأخلاقي الخاص مغلّفاً بالنظريات العلمية، وهي مواقف لا علاقة لها بالعلم، فإذا عمد عالم الاجتماع أو الاقتصاد الغربي إلى اتخاذ الفرد بدلاً من الأسرة كوحدة لدراسته، ألا يكون بذلك قد اتخذ موقفاً قيمياً قد نقبله وقد نرفضه؟ فإذا سايرناه في ذلك،على الرغم من أن قيمنا الخاصة قد تتعارض مع ذلك، ألا نكون قد وقعنا في إسار التبعية؟.

ولذا جعل جلال أمين همه كشفَ المنطلقات الميتافيزيقة المسبقة للعلمانية.

وجوهر المنظومة العلمانية في تصوُّره (دون استخدام المصطلح بالضرورة) هو الإيمان بأسبقية المادة على الفكر (والتي يمكن ترجمتها بأنها أسبقية المادة على الإنسان)، وهذا هو حجر الزاوية في الرؤية العلمانية، وعنها تنبثق كل مقولاتها الأخرى، ومنها تصوُّرها للإنسان، ولأنه المادة تسبق الفكر نجد أن العنصر المادي (في أشكال مختلفة) يصبح أهم المكونات، ولذا، فالإنسان حسب هذه الرؤية هو أساساً إنسان اقتصادي، يستجيب بطبعه لمؤشرات الأسعار والنفقات، وهو يهاجر بطبعه إلى حيث يجد أكبر دخل ممكن، ويرى أن من الطبيعي أن يستقل الابن أو البنت عن الأسرة من أجل السعي إلى تحقيق أكبر دخل.

في هذا الإطار يتم تعريف الاقتصاد تعريفاً فنياً تكنوقراطياً ضيقاً، فالجوانب الاقتصادية في الوجود الإنساني هي تلك الجوانب القابلة للقياس، وما يمكن تقديره بالأرقام (أي الإنسان تم تحويله إلى

ظاهرة رياضية تنحل إلى أرقام، شيء بين الأشياء)، ومن ثم استبعد من عالم الاقتصاد حاجة الإنسان إلى حد أدنى من الشعور بالأمن والاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية، ومن الاتصال بالطبيعة ومن الثبات في القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة [فهي جميعا غير قابلة للقياس].

ويُلاحظ جلال أمين أننا إذا قبلنا المقدمات الميتافيزيقة لعلم الاقتصاد الغربي، فإن ذلك سيُفضي إلى قبوله مقولاته الاقتصادية والسياسية (التي ستبدو محايدة وبريئة حين يتم عزلها عن أساسها الميتافيزيقي، أي المعرفي، أي الذي يتناول القضايا النهائية والكلية الخاصة بالإنسان).

فمثلاً سنقبل عزل الظاهرة الاقتصادية عن سائر الظواهر الاجتماعية، وتصوُّر إمكانية الوصول إلى حل للمشكلة الاقتصادية مع بقاء الظروف الخارجية، أي الخارجة عن الاقتصاد، على ما هي عليه، كما أننا سنقبل تصور أن الرفاهية الإنسانية قابلة للتجزئة، وسنؤمن بإمكانية تعظيم ما يسمى (الرفاهية الاقتصادية) دون المساس بالرفاهية الإنسانية بوجه عام، وسنتعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية، بأنها انخفاض مستوى الدّخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك. واعتبار العمل الإنساني «مشقة» أو «منفعة سالبة» تُحسب ضمن النفقات وتُطرح قيمتها من قيمة السلع المنتجة، واعتبار «الفراغ من العمل» كسباً محضاً يُضاف إلى مجموع الرفاهية الاقتصادية لولا صعوبة حسابه؟ أليست هذه البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسؤولة عن تقديس الفكر الليبرالي للملكية الفردية، وللتكنولوجيا المتقدمة، واعتبار الفكرة القائلة إن أي تقدُّم تكنولوجي ممكن لا بد أن يكون بالضرورة مرغوباً فيه، بيهيةً من البدهيات؟ بل ألا يجوز أن تكون البدايات الميتافيزيقية نفسها هي المسؤولة عن الأهمية المبالغ فيها التي يعلقها الفكر الماركسي على القضايا على الملكية الفردية وكأنها هي الصورة الوحيدة للقهر، وعلى نظام توزيع الدخل وكأن المساواة بين الناس في استهلاك السلع والخدمات هي الشرط الوحيد لتحقيق العدل؟».

ـ من المسلّمات الميتافيزيقية الأخرى في النظرية الاقتصادية الغربية ـ حسب تصوّر جلال أمين ـ نظرية الاستهلاك التي تذهب إلى أن: «هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة، فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع [و الغاية منه] قيل لك: لا شيء غير ما يقرر المستهلك أنه يريده، فهم إذن قد قبلوا كمسلمة من المسلمات، وهرَّبوا إلينا مذهب الفردية، بمعنى أن كل ما ترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه، ولا يمكن مساءلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد».

ـ مشكلة الاقتصاد ـ حسب النظرية الاقتصادية الغربية العلمانية ـ هي مشكلة ندرة أو مشكلة التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات غير المحدودة [ويبيِّن جلال أمين أن افتراض أن الحاجات غير محدودة هو الآخر افتراض ميتافيزيقي مسبق].

ـ وتُعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية العلمانية، بأنها انخفاض مستوى الدخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتُقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك.

ـ التنمية ليست تحسين نمط الحياة، وإنما هي ارتفاع معدل الادخار والاستثمار ـ تطوير نوعية الإنتاج ـ تكاثُر في السلع والخدمات ـ زيادة الناتج (بغض النظر عما يحدث في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى).

ـ قضية العدالة الاجتماعية ليست جديرة بالاهتمام بذاتها، وإنما من منظور أثرها في معدل النمو، ولذا.. إن تدهورت العلاقات الاجتماعية في بلد ما فلا يمكن أن يُعدَّ هذا مؤشراً على التخلف.

ـ العمل الإنساني إن هو إلا عنصر من عناصر الإنتاج على قدم المساواة مع الطبيعة ورأس المال. ولذا، فالعمل مجرد رأس مال بشري قابل للتصدير وحساب منافع تصديره وتكاليفه، كما تُحسَب منافع وتكاليف أية سلعة أخرى.

ـ الطبيعة ذاتها مجرد مادة.. وسيلة لإنتاج السلع.

ـ نتيجةً لما تقدّم.. تم إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة، كما تم تعريف هذه المنفعة تعريفاً مادياً في الأساس يقوم على تعظيم الناتج في عدد وحدود من الموارد.

اعتبار النفع الماديّ المتولد عن تطبيق التكنولوجيا الحديثة أكبر من أي خسارة اجتماعية أو نفسية قد تترتب عليها، ومن ثمّ تهون البطالة في سبيل مضاعفة الإنتاج، فالمادي يسبق الإنسانيّ.

ـ العمل على توليد الطاقة النووية، بغض النظر عن كل أخطارها [على الإنسان]، في سبيل مغانمها المادية.

ـ الاعتقاد أن التكنولوجيا الحديثة قادرة على حل المشكلات الناجمة عن التكنولوجيا القديمة [وهذا إيمان ميتافيزيقي عميق «بقدرة» التكنولوجيا!].

ـ والرؤية المادية نفسها تتضح في عالم السياسة، إذ يتم فصل السياسة عن الأخلاق.

بل يتم فصل الحياة كلها عن الهدف النهائي منها، فيتم تقديس الكفاءة مع إهمال الهدف منها، فالكفاءة هي إنتاج أكبر قدر بأقل تكلفة ممكنة، والقيام بأكبر عدد من الأعمال في أقل وقت ممكن، دون أدنى اهتمام بالآثار التي لا يمكن تقديرها رقمياً أو بالمضمون الخُلقي أو الإنساني لما تم إنجازه، طالما تم إنجازه بكفاءة وبسرعة!

ـ يظهر الانفصال عن أية غائية إنسانية أو أخلاقية في تمجيد السرعة بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي تؤديه بسرعة، ومضاعفة سرعة وسائل المواصلات بغض النظر عن جدوى الراحة أصلاً، وما إذا كان المقصود جديراً أو غير جدير بالوصول إليه، وغياب الهدف يظهر في تعريف

علم الاقتصاد، فالاقتصادي لا يتدخل في تقويم الغايات (أو الحاجات)، وإنما مهمته تحقيق أكبر كفاءة ممكنة في توزيع الموارد المحدودة على الحاجات غير المحدودة، وفي المجتمع ككل يصبح الهدف تعظيم المنفعة ولتكن المنفعة ما تكون، فالغاية غير مهمة: سعادةً أو لذةً حسية، أو رضا عن النفس، أو منتجاتٍ استهلاكية، أو أفلاماً إباحية.. أو حتى مسدسات لقتل الناس.

ـ ونتيجة هذا كله هو النسبية الأخلاقية، أي اعتبار الأحكام الأخلاقية نسبية وليست مطلقة.

لهذا كله تم تعريف مؤشرات التقدم في إطار ماديّ يُنكر ثمن التقدم، لأن المؤشر إذا كان غير مادي فلا يمكن قياسه (معاداة الطبيعة ـ تمزيق العائلة ـ تنمية البيروقراطية ـ تطوير وسائل التسلّح ـ الإباحية)، ومن ثمّ فهو غير موجود أساساً.

وكما أسلفنا لا يكتفي جلال أمين بالتعامل مع مفهوم العلمانية (دون استخدام المصطلح أحياناً)، وإنما يدرس المتجمعات العلمانية، التي تحقق فيها هذا النموذج إلى حدٍّ كبير. وكعادته يركز على الإنسان، ويذهب إلى أن ما يظهره في هذه المجتمعات هو الإنسان ذو البُعد الواحد.. «رجل الشارع البسيط، محدود الثقافة والتعليم،عادي الذكاء محدود الطموح إلا فيما يتعلق بما يمكن أن يحوزه من سلع، ترضيه القصة البسيطة غير المعقدة، يستهويه تتبع أفلام الجريمة وأخبار الفضائح ما دامت تحدث لغيره. يحب السياحة وأن يشاهد متحف اللوفر وأهرامات مصر لكن لا صبر له على معرفة التاريخ أو التعمق فيه، يفرح بالسيارة الكبيرة كما يفرح الاطفال، يقبل أكثر ما يتلقاه عن طريق التلفزيون أو الجرائد اليومية دون أدنى شكٌّ في صحة ما يسمع أو يقرأ، هذا الرجل العادي يمثل غالبية سكان العالم في كل بقاع الارض، والحضارة الأميركية هي حضارة الرجل العادي، فهي التي نجحت في الوصول اليه، وإشباع تطلعاته بأكثر مما نجحت أية حضارة أخرى، واتساع السوق الامريكية هو الذي سمح بابتداع فنون الإنتاج الكبير التي تقوم على إنتاج كميات هائلة من السلع المتماثلة وعلى تطبيق درجة عالية من التخصص وتقسيم العمل. ولكن هذا الاتساع نفسه وهذا النوع من فنون الإنتاج كانا هما أيضاً قد طبعا الحضارة الأميركية بكثير من ملامحهما المتميزة كـ: التماثل الرهيب في انماط السلوك والتفكير، وانتشار الموضات، وخضوع المستهلك خضوعاً مستمراً لحملات الدعاية والإعلان، والهالات التي تحيط بنجوم السينما ورجال السياسة. أو «بالبطل» بوجه عام، ويلاحظ جلال أمين سمة أساسية أخرى في الحضارة العلمانية الأميركية وهي محاولتها هزيمة الطبيعة ونزوعها نحو التجريد، فالإنسان لابد أن يتناول لبنا خالياً من الدسم، وسكراً لا يحتوي على أي مادة سكرية، وخبزاً لا يؤدي إلى السمنة، وقهوة لا تحول دون النوم.

إن الثقافة الأميركية هي ثقافة الاستهلاك.. ولكن المستهلك المستهدف «يجب أن يكون بدوره شخصاً عادياً، محدود الثقافة، عاديّ الذكاء، إذ هنا تكمن فرص التسويق الواسع الانتشار، فنمط الثقافة السائد هو النمط الذي يستجيب لنوازع الرجل العادي وميوله، وإذا بالثقافة الرفيعة تتراجع

على استحياء إذ لا تجد لها ممولاً، وإذا بوسائل الإعلام تخاطب أبسط غرائز الإنسان ونوازعه لمجرد أنها الأكثر انتشاراً».

«لا عجب إذاً في أن نجد أن أكثر الناس عداً لغزو الحضارة الأميركية لبلادهم هم المثقفون، بينما يتلقفها بسطاء الناس وصغار السن بالرضا والترحيب، ولم تستطع المجتمعات الأوروبية ـ مع ما أحرزته من تقدُّم في الارتفاع بمستوى الثقافة فيها ـ أن تقاوم ما يحمله نمط الثقافة الأمريكية من جاذبية لجماهيرها، فإذا بالبرامج الجادة في التلفزيون تقلُّ عاماً بعد عام، وإذا بالصحف الأوروبية تجاري الصحافة الأميركية في اعتمادها على التشويق والإثارة، وإذا بالمطاعم والمقاهي الأوروبية تتخلى عن المقاعد الوثيرة والخدمة المتأنية لتحلّ محلّها المقاعدُ الطاردة للجالسين عليها وقيام العميل بخدمة نفسه! بل لم يستطع الاتحاد السوفيتي بعد عشرات من السنين من الانغلاق عن العالم أن يمنع شبابه من الانبهار بنمط حياة الأميركي والاقتداء به».

ونظراً لانشغاله بتراثه وحضارته، لا يندفع جلال أمين نحو هذه العولمة والنظام العالمي الجديد وعالم المادة الذي لا يعرف الخصوصية أو القيم، فيُحذِّر من أن الفكرة القومية نفسها قد أخذ مضمونها في الغرب يميل أكثر فأكثر إلى التركيز على المزايا الاقتصادية التي يمكن أن تتحقق من تكوين سوق مشتركة (أي إنها تستند إلى المقولات الميتافيزيقية التي تسبق القومية كأيديولوجية)، ومن ثمّ، زاد الميل إلى التضحية بالخصائص القومية لكل أمة إذا كان في ذلك نفع اقتصادي، فالعنصر المطلق هنا ليس القومية وإنما المنفعة المادية.

وهو يبين كيف تغلغلت هذه المقولات الغربية (التي هي ثمرة حتمية للرؤية المادية) في الفكر القومي العربي، وكيف حققت النماذج التكنوقراطية والكمّية هيمنة على هذا الفكر تدريجاً، فتم على سبيل المثال علمنة المواجهة مع إسرائيل، «فقضية إسرائيل كانت دائما بالنسبة لنا قضية قومية، وليست قضية اقتصادية أو فنية، كانت قضية إسرائيل بالنسبة لنا وحتى وقت قريب جداً قضية طرد شعب لشعب آخر من أرضه، وتهديد مستمر لاستقلال إرادتنا السياسية. كما بيَّنت حروب 48، 56، 1967.. ثم تحوَّلت القضية بالتدريج منذ أواخر الستينات إلى قضية استرداد الأرض المحتلة حديثاً، ثم تحوَّلت في السبعينات إلى قضية استعادة بترول سيناء وإمكانية فتح قناة السويس، بما يحمله الأمر من إمكانية زيادة مواردنا من العملات الأجنبية، إلى أن تحوَّلت إلى قضية تحديد سعر البترول الذي يمكن أن يُباع لإسرائيل، وبدأ الحديث لأول مرة عن المزايا الاقتصادية للتعاون مع إسرائيل بوصفها دولة متفوقة اقتصادياً وتكنولوجياً، وأصبح من الممكن أن تُعطى مشكلات التنمية أولوية حتى على قضية استرداد الفلسطينيين لأرضهم، وأصبحت المسألة كلها خاضعة لحساب النفع والخسارة، ثم تصبح العبرة ما إذا كان البيض الإسرائيلي أرخص أو أعلى سعراً!

«وقد حدث تغيرٌّ مماثل في موقفنا من قضية الوحدة العربية [إذ تمت علمنتها هي الأخرى]، فالضيق نفسه الذي أصبح يُعبرِّ عنه أصحاب الموقف التكنوقراطي من قضية التبعية الاقتصادية والسياسية، أصبح يُعبرَّ عنه أيضاً تجاه الوحدة العربية.

فدعوة الوحدة العربية كانت في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية تقوم في الأساس على الدعوة إلى توحيد ما سبقت تجزئته بإرادة الأجنبي، واعتبار الوحدة العربية، السياسية والاقتصادية، النظام الطبيعي الذي طرأ عليه ما أبعدنا عنه ولكن لا بد من العودة إليه، ثم تحوَّلت هذه الدعوة في الستينيات في الأساس، إلى قضية مصلحة سياسية تتمثل في مواجهة الاستعمار وتحرير الإرادة السياسية العربية، وهو ما يمثل بعض التراجع عن الموقف الأكثر قوة، وهو اعتبار الوحدة الأصل واعتبار التجزئة الوضع المصطنع المفتعل، ثم حدث تراجع أكبر في السبعينيات، حتى بصرف النظر عن القطيعة المؤقتة بين مصر والبلاد العربية في أعقاب اتفاقية كامب ديفيد، إذ اتخذت قضية المصلحة شكلاً اقتصادياً بحتاً، يتمثل في الحصول على معونات وفتح أبواب الهجرة من دولة عربية لأخرى.. وتدفُّق الاستثمارات الخاصة من بلد عربي لآخر، وهكذا تحوَّلت الوحدة العربية على يد هذا الموقف التكنوقراطي إلى مجرد وسيلة لإصلاح العجز في ميزان المدفوعات».

وهو لكل هذا لا يسقط في الاستقطابات الطفولية، فلا يربط الإيمان الديني بالتعصّب والتطرف ومعاداة العلم من جهة، ولا يربط العلمانية بالتسامح وتقبُّل العلم من جهة أخرى، ويبيِّن أنه ربطٌ تعسُّفي ليس له سند من الواقع، فالتعصب الذميم المفجِّر لجميع أنواع الفظائع والمآسي، له أمثلة في التاريخ العلماني لا تقل عدداً ولا قسوة عنه في التاريخ الديني، وهو يضرب مثلاً الإرهاب في الثورة الفرنسية، وما فعله الأوروبيون في مستعمراتهم باسم المدينة، وما شهدته السنوات الأخيرة من فظائع ارتكبت بحق مسلمي البوسنة والشيشان وفلسطين.

وفي المقابل.. يضرب الدكتور أمين أمثلة على أن الاعتقاد الديني والإيمان بالغيبيات لا يؤديان بالضرورة إلى موقف معاد للعلم، ويؤكد أن «المزاد الديني، مثله مثل المزاج الفني، لا يؤدي بالضرورة إلى الخروج من العلم».

وفي تصوُّري قدّم جلال أمين تعريفاً مركباً للعلمانية لأنه لم يقبع داخل الدائرة الجزئية، ولم يحبس نفسه داخل التعريفات الضيقة التي اتسع نطاق الواقع دونها، بل نظر إلى العلمانية نظرة شاملة، وتعامل مع الظواهر الاجتماعية العلمانية المختلفة، ومع أثر العلمانية في مجالات الحياة كافة.

وقد اكتشف كثير من الدارسين العرب، بحكم تجربتهم التاريخية، كثيراً من الجوانب المظلمة للعلمانية، فهناك ابتداءً ارتباط العلمانية بالإمبريالية، فأولى تجارب العلمانية الغربية حركة «الاكتشافات» التي تطوَّرت لتصبح الحركة الإمبريالية التي اشتركت فيها الدول الغربية كلها (وضمن ذلك روسيا القيصرية [في الخانات التركية وبولندا] والولايات المتحدة [في أميركا اللاتينية والفلبين في مرحلة لاحقة] لإبادة الملايين ونهب العالم كلِّه تقريباً، ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى الغزوة الصهيونية لأرض فلسطين، فالصهيونية ـ على الرغم من ديباجاتها كلها في جوهرها حركة داروينية علمانية حوَّلت فلسطين والفلسطينيين إلى مادة استعمالية (تُطرد خارج فلسطين)، بل حوَّلت الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية أيضاً (تُنقل إلى فلسطين)، وساندتها الإمبريالية الغربية، وهذا كله تم في إطار من العقل الماديّ المطلق، ولم يتوقف مسلسل العنف الإمبريالي (العلماني) حتى الآن، سواء في فيتنام أو البوسنة أو الشيشان أو من خلال نشاط المخابرات الأميركية، سواء في حركة الاغتيالات أو الانقلابات أو مساندة النخب الحاكمة الفاسدة في العالم الثالث.

ويعرف المثقفون العرب بتجربتهم التاريخية أن الصورة الفرنسية التي نادت بالحرية والإخاء والمساواة هي التي أرسلت إليهم قواتها الاستعمارية، وأفرزت عهد الإرهاب وروبسبير، ثم نابليون الذي أرسل جيوش فرنسا لغزو روسيا ومصر وغيرها من البلدان، ثم كانت هناك الثورة البلشفية التي أفرزت ستالين والمذابح التي دبرها والجو الشمولي الذي فرضه على الشعب السوفيتي، والثورة النازية التي طبقت معايير رشيدة مادية صارمة على البشر، واجتثت من تصورت أنهم غير نافعين (useless eaters).. «أفواه تستهلك ولا تنتج بما فيه الكفاية» بحسب المصطلح النازي.

ثم جاءت مرحلة الاستقلال.. ولم يتغيَّر الأمر كثيراً، إذ جاءت نخب محلية علمانية صعَّدت عملية تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية الباقية من الجماعات المدنية، وزادت هيمنة الدولة «القومية» وسطوتها وسطوة مؤسساتها الأمنية، فهي نخب متغربة منفصلة تماماً عن الشعوب التي تحكمها وعن خطابها الحضاري، وقد أسَّست هذه النخب نظماً استبدادية فاسدة قامت باستغلال شعوبها، واستمرت في عملية العلمنة دون تحديث.. وقد تم هذا كله بتأييد دول الغرب العلمانية الديمقراطية.

وقد أدرك هؤلاء الدارسون أن ارتباط مصطلح «العلمانية» بالتسامح واتساع الأفق والتعددية وقبول الآخر والإيمان بالعلم ليس ضرورياً، فهذه مجموعة من القيم يمكن أن يتّسم بها نظام

علماني أو غير علماني، ويمكن أن تكون غائبة عنهما.

ولعل مثال إيران وتركيا يبين أن الربط بين العلمانية وهذه القيم الإيجابية ربطٌ تعسُّفيٌ ليس له سندٌ في الواقع. ففي إيران يوجد نظام يتبنى الإسلام رؤيةً للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ومع هذا سمح بوجود حيز كبير من الحرية والجدل والصراع «التدافع» في المصطلح الإسلامي، عبر عن نفسه بشكل ملموس في انتخابات الرئاسة حين انتخبت الجماهير مرشحاً لا تدعمه المؤسسة التقليدية الحاكمة ويعبرِّ عن إرادة الشباب والنساء وبعض المهمَّشين في المجتمع، فخضعت المؤسسة الحاكمة لاختيار الجماهير، أما تركيا، فيحكمها نظام يتبنّى ـ بصرامة بالغة ـ العلمانية رؤية للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ولكن حينما اختار الشعب التركي بإرادته نسبة معقولة من ممثلي التيار الإسلامي الذين لا يعادون العلمانية، وعلى أتم استعداد لأن يعملوا من خلال القنوات السياسية الشرعية، وأن يدخلوا في تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، كما هو الحاصل في كل النظم الديمقراطية، حينما حدث ذلك تحركت قوات الجيش باسم العلمانية لتضرب ممثلي الشعب، وتمنعهم من ممارسة سلطاتهم المخولة لهم بحكم الدستور العلماني. ونجحت بالفعل في إقصاء حكومة أربكان، زعيم الكتلة الإسلامية، عن الحكم، على الرغم من أن حزبه حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ما حصل عليه أي حزب آخر!

وحالة تركيا ليست الوحيدة من نوعها، فهناك أمثلة في الفكر والتاريخ العلماني تبين مدى القسوة التي يمكن أن تصل إليه النظم الحاكمة العلمانية، ففكرة الاقتصاد الحرّ أو اقتصاديات السوق والداروينية الاجتماعية والنيتشوية والعنصرية والنازية.. كلُّها أفكار أو منظومات فكريّة علمانيّة صراعية قتالية، أبعد ما تكون عن التسامح وقبول الآخر، ويضرب جلال أمين مثلاً بالاتحاد السوفيتي، الذي لا شبهة في علمانيته، والذي وقف ضد العلم والحقيقة حين حرّم الاعتقاد بأية حقائق علمية تتعارض والمادية الجدلية، ووأد بحوثاً من شأنها أن تُعلي من تأثير البيولوجيا في السلوك الإنساني على حساب البيئة، كما يشير إلى القومية النازية [العلمانية] التي وقفت ضد أي فكر يتعارض وفكرةَ التفوّق الآري.

مراجعة مفهوم العلمانية من قِبَل التيارين القومي العلماني والإسلامي في العالم العربي

تقبَّل كثير من المفكرين العرب (علمانيين وإيمانيين) الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية الجزئية، ورفضوا العلمانية الشاملة حتى لا يسقطوا في المادية والعدمية، وحتى لا يتم تقويض الحيز الإنساني بكل ما يحوي من خصوصية وتركيبية، وتأخذ محاولاتهم عادةً شكل تضييق نطاق

مصطلح «العلمانية» إلى حدود الدائرة الجزئية، على أن تترك الأمور النهائية وشأنها، قضيةً مفتوحة، وقد أشرنا من قبل إلى تعريفات محمد أحمد خلف الله وحسين أمين ووحيد عبد المجيد وفؤاد زكريا ومحمود أمين العالم، واعتقد أنها جميعاً تندرج تحت هذا التصنيف، والوضع نفسه ينطبق على محمد عابد الجابري، وإن كان يتبع استراتيجية مختلفة، فهو يذهب إلى أن العلمانية جزء من التشكيل الحضاري الغربي الذي يعني «فصل الكنيسة عن الدولة»، وهو لهذا يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، وعلى هذا، فالعلمانية ليست قضية في الفكر العربي، ولذا، أكد الجابري ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، لأنه لا يُعبرِّ عن «الحاجات العربية الموضوعية»، ويرى الاستعاضة عنه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبرِّان تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي، والديمقراطية لديه تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية، وليس عن الهوى والتعصُّب وتقلُّبات المزاج، ويؤكد الجابري أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام.. «فالديمقراطية والعقلانية لا تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»! واستراتيجية الجابري هذه هي في واقع الأمر دعوة للوفاق القومي مع محاولة للإصلاح، تؤكد مُثُل الديمقراطية والعقلانية، دون تفكيك لنسيج المجتمع العربي.

ولا تختلف استراتيجية فهمي هويدي للحفاظ على الحيز الإنساني، حيز الدُوية والخصوصية والثوابت والقيم الأخلاقية، عن استراتيجية الجابري، فهو يجعل نقطة انطلاقه ما سماه «المشروع الوطني العام»، وكل من يعمل على إنجاحه، علمانياً كان أم إيماناً، «فهو منا»، أما من يقوِّضه ويفكِّكه فهو خارج الصف، فالمعيار هنا ليس العلمانية أو الإيمانية، وإنما الانتماء إلى الوطن.

ويميِّز فهمي هويدي تيارين علمانيين يسميهما المتطرفين والمعتدلين (وهما يقابلان إلى حدٍّ ما العلمانيين الشاملين والجزئيين في مصطلحنا)، ويعرِّف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة وحسب، بل ضد العقيدة أيضاً، ولذا، فهم يعتبرون الإسلام «مشكلة» يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها، أما المعتدلون، فليست لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين «حالة» يمكن التعايش معها، إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة، للحيلولة دون ما يتصوّرونه «سلطة دينية».

ويرى فهمي هويدي ضرورة قبول شرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، وهو التيار الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه ضدها، ولكن لأن المنتمين إلى هذا التيار يحسبون

أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديمقراطية والمساواة وما إلى ذلك، وهو موقف شريف يتعين فهمه واحترامه، وعلى الإسلاميين ـ والكلام لفهمي هويدي ـ أن يتعاملوا معهم على قاعدة الإعذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم التي يدافعون عنها، فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لا يعني بأية حال قبول مشروعه، ولكنها تعبرِّ عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعاً عن صحة المجتمع وسعياً إلى إنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكاً لفصيل سياسي دون آخر.

«إن الإسلام ترك للإنسان حق الاختيار بين الإيمان والكفر (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) (الكهف: 29). ومن ثمَّ، فلكل واحد أن يعتقد ما يشاء، وحسابه على الله يوم الدين، ولكن ليس لأحد أن يدعو إلى هدم عقيدة الأمة، التي هي رابطتها الجامعة، ومحورُ النظام العام فيها، وإذا كان لكل نظام أن يصون أساسه الذي ارتضته الأمة وأثبتته في دستورها، فمن حق النظام أن يمنع هدم ذلك الأساس، ويحول دون تمكين الساعين إلى ذلك، وهذا ما تفعله النظم الملكية والجمهورية والبرلمانية، والأمر كذلك، فإننا نذهب إلى أن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويتلزم بنصوص الدستور المعبرِّة عن ذلك، يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية، وأن يكون شريكاً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي، ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين، سواء كانوا «ليبراليين»، أو قوميين، أو ناصريين، أو ماركسيين، أما أهل التطرّف العلماني، المخاصمون للدين، فلا مكان لهم في إطار الشرعية. إذ إنهم لا يهددون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهدِّدون الإيمان نفسه، إسلامياً كان أو مسيحياً أو يهودياً»، إن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكن في إطار التعريفات الجزئية، أما التعريفات المادية الشاملة فإنها تسقط كل المرجعيات، ولا تخلِّف لنا سوى الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج.

ولعلّ الذين قرؤوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيدهم قبولَ التعدُّدية التي تشمل التيار العلماني، كانت موقفاً التقى عليه رأيُ آخرين من أهل الفقه والنظر، في مقدمتهم الدكاترة يوسف القرضاوي وأحمد العسَّال ومحمد سليم العوَّا وعبد الغفار عزيز وسيف الدين عبد الفتاح وأبو العلا ماضي وعادل حسين، ومما يجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيداً في موقفه هذا، بل يمكن القول إن هذا الرأي هو الرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي.

ويمكن أن نضيف إلى الأسماء التي أوردها الأستاذ فهمي هويدي في مقاله الأسماء التالية: راشد

الغنوشي (تونس)، بارفيز منظور (باكستان)، عزام التميمي (فلسطين)، أحمد داوود أوغلو (تركيا)، طه جابر العلواني (العراق)، عبد الحميد أبو سليمان (السعودية)، ومجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.. وغيرهم عشرات.

ولعل هذا الموقف المتفتح هو الذي أدّى إلى التقارب بين الإسلاميين والقوميين العلمانيين، وبخاصة بعد أن أدرك القوميون أهمية البُعد الحضاري الإسلامي في المنظومة الحضارية العربية، وأهمية المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وقد وضَّح الأستاذ عادل حسين، المفكِّر القومي / الإسلامي، هذا التطوّر في مقال له في جريدة الشعب (1 فبراير 2000) جاء فه:

«إن الخلافات بين التيارين [القومي والإسلامي] لم تعد واسعة على النحو الذي كان في الخمسينيات وحتى أوائل التسعينيات، فالقوميون المحتفظون بأصالتهم وصلابتهم بهتت عندهم الآن آثار العلمانية والماركسية، التي أبعدتهم إلى حد كبير عن تفهُّم الإسلام على نحو صحيح، وعن الانتماء العميق له باعتباره عقيدةَ الغالبية، وباعتباره التراث الحضاري لأبناء الأمة العربية كافة (مسلمين وغير مسلمين).. وبالنسبة للإسلاميين، فإن القسم الأعظم منهم انخرط في اجتهاد معاصر، ووصلوا من ذلك إلى برامج تحدد الأعداء والأهداف والأولويات، فلم يعد الإسلام عندهم مجرد تذكير بالأصول والأسس العامة، فالاجتهاد المعاصر أصبح معنياً بتنزيل هذه الأسس العامة على المكان والزمان اللذين نعيش فيهما الآن.

«حين حدث هذا التطوّر في أهل التيارين، أصبح القوميون الأُصلاء على أرض الإسلام مسلحين بتجاربهم السابقة، حيث شكّلوا وقادوا دولاً تقارع الحلْفَ الصهيوني الأميركي، وتكافح ضد التخلف التكنولوجي والاقتصادي ومن أجل العدالة الاجتماعية.. وفي المقابل ظهر لدى الإسلاميين المجددين، مع تحديدهم القاطع للأعداء، ومع تحديدهم للأهداف والأولويات أنهم أيضاً أصحاب موقف واضح ضد التخلّف (مثل القوميين) ومن أجل العدالة (وإن تباينت التفاصيل في المناهج)، ويدرك أصحاب التيارين أن سعيهم المشترك لتأسيس حضارة بازغة أصيلة لا يقوم على مسلمي المنطقة وحدهم، فالحضارة الإسلامية إرث لأبناء المنطقة العربية مسلمين ومسيحيين، وبعث هذه الحضارة (بتدينها وقيمها) لا يتحقق ولا يثبت إلا بمشاركة الجميع كمواطنين متكافئين.

«وغني عن البيان أن مفهوم الوحدة العربية أصبح واحداً لدى الفريقين، وأصبح حاكماً لحركة الكل، فلا القوميون (وبخاصة في المشرق) يرون الآن أن الدعوة لوحدة العرب منفصلة عن السعي للتعاون الوثيق مع الدائرة الإسلامية الأوسع، ولا حديث الإسلاميين عن الأمة الإسلامية أصبح

يتعارض عندهم مع أولوية الدائرة العربية.. وبهذا الالتقاء في المقصد، فإن فكر التيارين أصبح مناطَ الأمل لتجاوز المتمرّس الحالي حول الدولة القُطرية، التي أصبح التعصب لها عائقاً ثقيلاً في وجه إقامة الدولة العربية الواحدة».

في هذا الإطار تشكَّل المؤتمر القومي الإسلامي، الذي يلخص البيان الختامي لمؤتمره الثالث (عُقد في بيروت في يناير 2000) منطلقاته الأساسية، يتحدث البيان عن «الأمن العربي ـ الإسلامي» وعن «صيغة التفاعل بين قيم الأمة الروحية والحضارة الأصيلة وبين منجزات العصر وثمار تقدُّمه العلمي والتقني، فيما فقد العديد توازنه فضاع بين انغلاق وتقوقع يُسدَّان آفاق المستقبل فيُدخلان الأمة في ظلمات وفتن، وبين التحاق وتبعية يقطعان الاتصال بالجذور». وقد لاحظ المؤتمر تطوُّر العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي (وتطوّر هذه العلاقة هو إدراك من جانب القوميين العرب أن القومية التي لا تكملها منظومة قيمية تنكفئ على نفسها، وتصبح مرجعية نفسها، ولا تقبل أية معايير إنسانية أو أخلاقية خارجية، أي إنها تتحول إلى فاشية، كما أدرك الإسلاميون بدورهم أن الأممية الإسلامية لا تجحُبُّ بالضرورة الانتماءات القومية المختلفة).

ويمكن القول إن كثيراً من التيارات المسيحية في الغرب التي تقبل المجتمع الغربي في أساسياته وتعيش فيه وتتفاعل معه، ولكنها تحتج على الاتجاهات العدمية والإباحية فيه، وتحاول التصدي لها ـ قامت في واقع الأمر، وربما بشكل غير واعٍ، بمراجعة مفهوم «العلمانية».. فقد رفضت العلمانية الشاملة، وقامت بتقليص نطاقها حتى تصبح جزئية (الدائرة الصغيرة)، وتفسح الطريق، بحيث يمكن إدخال منظومة قيمية تشكل المرجعية النهائية للمجتمع.



عبد الوهاب المسيري

سيرة ذاتية علمية فلسفية

- مفكر عربي من مواليد مدينة دمنهور، مصر، في أكتوبر عام 1938م.
- تخرج في كلية الآداب، جامعة الإسكندرية عام 1959.
- حصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن من جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأميركية عام 1964
- دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأميركي والمقارن، من جامعة رتجرز بنيوجيرزي بالولايات المتحدة الأميركية عام 1969.
- يعتبر واحداً من أبرز المؤرخين العالميين المتخصصين في الحركة الصهيونية، صدرت له عشرات الدراسات والمقالات عن إسرائيل والحركة الصهيونية. وهو مؤلف موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية»، أحد أهم الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين.
- ترجمت كتبه إلى العديد من اللغات؛ منها: الإنجليزية، الفرنسية، الفارسية، البرتغالية، التركية
- رئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام (1970-1975).
- المستشار الثقافي للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975-1979).
- أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس (1979-1983)، وجامعة الملك سعود (1983-1988)، وجامعة الكويت (1988-1989). وعمل أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس (1988-حتى وفاته). كما عمل أستاذاً زائراً بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالا لامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.
- المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن منذ عام 1992.
- عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليسبرج في فيرچينيا بالولايات المتحدة الأميركية منذ عام 1993
- عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، واشنطن منذ عام 1997
- مستشار تحرير عددٍ من الحَوْليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا.
- في يناير 2007 تولى منصب المنسق العام للحركة المصرية من أجل التغيير (كفاية)
- توفي في القاهرة يوم الخميس 3 يوليو (تموز) 2008 عن عمر يناهز السبعين عاما.

- اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية. دار الشروق، القاهرة 1998 - الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 2000

اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد «ثمانية مجلدات». دار الشروق، القاهرة 1999

- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: دار نهضة مصر، القاهرة 1999

- قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى: دار نهضة مصر، القاهرة 1999

- نور والذئب الشهير بالمكار: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 1999

- سندريلا وزينب هانم خاتون: قصة للأطفال دار الشروق، القاهرة 1999

- رحلة إلى جزيرة الدويشة: قصة للأطفال دار الشروق، القاهرة 2000

- معركة كبيرة صغيرة: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2000

- سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2000

- العلمانية تحت المجهر «بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة»: دار الفكر، دمشق 2000

- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2001.

- الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى: دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة 2001

- الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى: دار الشروق، القاهرة 2001

- فلسطينيةً كانت ولم تَزَلِ: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني. نشر خاص، القاهرة 2001.

- قصة خيالية جداً: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2001

- العالم من منظور غربي: دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2001

- الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد. دار الشروق، القاهرة 2001

- ما هي النهاية؟: قصة للأطفال «بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق». دار الشروق، القاهرة 2001

- قصص سريعة جداً: قصة للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2001

- من الانتفاضة إلي حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي. عدة طبعات: القاهرة، دمشق، برلين، نيويورك، نشر إلكتروني، 2002م

- أغنيات إلى الأشياء الجميلة: ديوان شعر للأطفال. دار الشروق، القاهرة 2002

- انهيار إسرائيل من الداخل: دار المعارف، القاهرة 2002

- الإنسان والحضارة والنماذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية. دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2002
- مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله. دار الفكر، دمشق 2002
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان: دار الفكر، دمشق 2002
- اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود. دار الشروق، القاهرة 2002
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: جزءان، دار الشروق، القاهرة 2002
- أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية، شبه ذاتية شبه موضوعية. دار الشروق، القاهرة 2003
- الحداثة وما بعد الحداثة: «بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي». دار الفكر، دمشق 2003
- البروتوكولات واليهودية والصهيونية: دار الشروق، القاهرة 2003
- الموسوعة الموجزة: دار الشروق، القاهرة 2003

• الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية:

- A Lover from Palestine and Other Poems:Palestine Information Office, Washington D.C., 1972

- Israel and South Africa: The Progression of a Relationship:North American, New Brunswick, N.J., 1976;

Second Edition 1977; Third Edition, 1980; Arabic Translation, 1980).

- The Land of Promise: A Critique of Political Zionism:North American, New Brunswick, N.J., 1977.

- Three Studies in English Literature: North American, New Brunswick, N.J., 1979

The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry (Three Continents Press, Washington D.C., 1983).

-A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories (Co-editor) (Quartet, London, 1996).

منتدى الاستغراب

إعادة النظر في مبدأ اللائيكية الفرنسية

الحجاب الإسلامي إطاراً للنقاش

تارين مونت ألفرني

إعادة النّظر في مبدأ اللاّئيكية الفرنسية

الحجاب الإسلامي إطاراً للنقاش

تارين مونت ألفرني[*]

«حرّيّة، مساواة، أُخُوّة... لائكيّة»: هذا ما ينبغي أن يكون الشعارَ الجديد للجمهورية الفرنسية بعد اتساع النقاشات المُخصَّصة لمفهوم اللاّئيكية من خلال مسألة الحجاب الإسلامي.

وكانت الحالة في نهاية القرن التاسع عشر حول قوانين سنة 1882 المتعلقة بالتعليم الابتدائي والثانوي، وكذلك حول قانون 1905 الذي نصّ على فصل الكنائس عن الدولة، فإنّ الطبقة السياسية الفرنسية تجد نفسها (اليومَ) منقسمةً إلى معسكريْن: الأول يضمّ أنصارَ لائكيّة «خالصة ومتصلّبة» (pure et dure)، والثاني يجمع أولئك الذين يتبنّوْن تصورًا أكثرَ مرونةً، ما أدّى، إذًا، إلى اختفاء الفَرْز التقليدي إلى «يمين» و«يسار».

هذه المطالعة للباحث الفرنسي تارين مونت ألفرني تضيء على قضية معاصرة وشديدة الحساسية في العلاقة بين أوروبا والإسلام.

المحرر

عاد الجدلُ السّاخن حول اللاّئيكية، الذي جرى في أواخر القرن التاسع عشر، للظّهور من مهدِ ولادته نفسِه، نعني طبعا مجالَ التعليم. على الرّغم من الفاصل الزمنيّ الذي يقارب المائة عام فقط، فإنّ مفردات الجدل لم تعُدْ هي نفسَها. في فجر الجمهورية الثالثة، كان الأمر يتعلق، خاصة، بتجريد الكنيسة الكاثوليكية من سلطانها على وعي الأطفال، لإفساح المجال لتعليمٍ غيرٍ قائم على الإيمان بل على العقل وعلى دمْج القيم الجمهورية. إنّ مسألة الحجاب الإسلامي، في أيامنا، تنير

---

*ـ تارين مونت ألفرني، حاصل على دكتوراه في القانون الدّوليّ العامّ من جامعة باريس الخامسة ومن جامعة ساو باولو (البرازيل).
.E-mail: tarinfmontalverne@yahoo. br

ـ العنوان الأصلي للمقال: **La remise en cause du principe de laïcité à travers l'affaire du foulard**
ـ المصدر: مجلّة (**Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC**)، عدد 2009/2، ص. 179-211.
ـ ترجمة: ج . عمّار.

الشاهد الضوئي (تطلق صفّارة الإنذار) في إشارة إلى الصُّعود القوي للأصوليات التي يمثّل الدِّينُ الإسلاميُّ، في بعض الحالات، خميرتَها. مع أنّ الظاهرة الدينية لا تنمو إلا قليلا في فرنساً (بل هي تنحو نحو التراجع)، فإنّنا، لمّا نبتعد عن التحليل الكمّي الصِّرْف، يمكننا أن نلاحظ صعودًا جديدًا للظاهرة الدينيّة، لا فقط من خلال الميول الأصولية، بل أيضا عبر بروز أنماط تديّن موازية.

على هذا النّحو، يمكننا أن نلاحظ أنّ مسألة الحجاب، وإن كانت، بلا نزاع، قد أجّجت الجدلَ حول اللاّئيكية التي كانت تبدو مورد توافقٍ شبهِ عامّ. لكنها كشفت أيضا عن عنصريْن جديديْن سوف يسهمان حتمًا في تكييف لائكيّةٍ بداية القرن (العشرين) مع سياقٍ قد تغيّر كثيراً: أقصد حضور دين جديد، الإسلام، الذي أصبح الدين الثاني في فرنسا، وهو الأمر الذي كان غير متصوَّر في زمن تأسيس الجمهورية. كما أقصد، بالإضافة إلى ذلك، الانفجارَ الحقيقيَّ للحرّيّات العامّة في وسط النظام القانونيّ الدُّوليّ عموما، وفي وسط النظام القانونيّ الفرنسيّ بشكل خاصّ. هذا العنصران سيلعبان، يقينًا، لصالح تكييف اللائيكية مقابل هذه البيئة الجديدة.

وِفقاً لكلام **جينيفياف كوبي (Geneviève KOUBI)**، فإنّ اللائيكية الأصليّة لم تعُدْ موجودةً: «إنّ اللاّئيكية قد تغيرت طبيعتُها بعد أن تخفّفت من عِبء القيمة الأساسية، قيمة الصّراع الجمهورّي، أصبحت ميدانَ التّوافقِ بين النظام القانونيّ وبين حرية الرأي (من حرية الفكر إلى حرية التعبير عنه)، كما أصبحت منفتحة أكثر فأكثر على أخذ الظواهر الجماعية (phénomènes collectifs) بعين الاعتبار»[1].

وفي الحال، فإنّ الإذاعة (médiatisation) المحمومة على وسائل الإعلام لما يمكننا أن نسمِّيَه، في البدء، «مجرّد خبر عادي» (simple fait divers)، سوف يُحوِّل هذا الحدث إلى قضية على غاية الأهمية (affaire d'état)، وهكذا فإنّ إذاعة مسائل الحجاب الإسلامي على وسائل الإعلام قد أسهم بقوة في التمثيل النفسي (السيكودراما/psychodrame) الذي عرفه الوسط المدرسي منذ العودة المدرسية لسنة 1989، كما سمحت تلك الإذاعة، أيضا، بالتقدم بالجدل، لا سيّما عبر الاقتراحات الساعية إلى حماية مفهوم اللاّئيكية أمام عودة الدينيّ إلى المدرسة، لكن بشكل غير معروف بعدُ إلى ذلك الوقت.

[1]- - CALENDRE، Olivier. République et laïcité. Mémoire de DEA Droit public fondamental soutenu à la faculté de Droit de Grenoble، 1995، p. 42.

من المسلَّم به، عند الجميع، أنّ «رفع حجاب» (dévoilement) النّساء هو ظاهرة قد انتشرت، مع بداية القرن العشرين، منطلقة من الأرستقراطية نزولا إلى الطبقات السفلى من الهرم الاجتماعي. ونشهد، حاليّا، أن «عودة الحجاب»، منذ نهاية القرن العشرين، تنتشر منطلقةً من الفئات الأشد محروميّةً، ثم تتعمّم وسط الطبقات الوسطى وهي في طريقها للنفاذ حتّى إلى البرجوازية العليا. إنّ بواكير هذا «الصّعود» قد زامنت عودة الإسلام السياسي، الذي جنّد، أوّلًا، النساء الأكثر حرمانا من الحقوق. لكنّ الفكر الإسلامي سرعان ما حاد عن إطارِه الأوّليّ، إطارِ الحركات السياسية، متخطّيًا شعاع حركته الأوّل لينطلق في استمالة الطبقات الأكثر امتيازاتٍ والنساءِ الأقلّ حرمانا من الحقوق.

منذ ذلك الوقت، فُتح الجدلُ، في فرنسا، حول إعادة تكييف النسخة الفرنسيّة من اللاّئيكية مع هذا التحدّي الجديد، ارتداء الحجاب الإسلامي. في الواقع، رصدنا العديد من الآراء في تفسير تلك الإرادة، التي أبدتها الفتيات لعدم نزع الحجاب في داخل حرم المدرسة، سواءً لتعليلها أو لمحاربتها. إنّ هذا الجدل لافتٌ للنّظر لكونه قد أنتج فوضى إعادة تنظيم (chaos réorganisateur) يحاول كلُّ إنسان، في خضمّها، أن يدافع عن رأيه. بعضهم يعارض بشدة ارتداء الحجاب الإسلامي باسم احترام مبدأ اللائيكية، بينما يعتبر آخرون أنّ الحجاب الإسلاميَّ واللاّئيكية ليسا متضادّيْن، ويقدّمون تصوُّرًا خاصًّا لهذه اللائيكية لتأييد رأيهم.

ذكّر دستور الجمهورية الخامسة بالطابع «اللاّئكي» للجمهورية. بالتأكيد، إذا كانت لائكيّةُ الجمهورية منصوصا عليها بوضوح كأحد المبادئ الدستورية، فإنّ مدى هذا المبدأ ومحتواه يظلان غيرَ مُؤكَّدين. هذا يعني أنّ اللائيكية هي الخاصّيّة الوحيدة للجمهورية التي تثير نقاشاتٍ غيرِ مسبوقة.

وهكذا، فإنّه لا يوجَد تعريفٌ للاّئكية في الدستور، الذي عهد بمهمة التعريف والإيضاح للمُشرِّع ولأحكام (اجتهادات) القضاء (jurisprudence). في الواقع، إنّ للائكية العديدَ من المعاني المختلفة، كما يمكن تفسيرُها بطرق شتّى، ما يقود أحيانا، وتحت جُبّة المعنى نفسِه، إلى مفاهيم متضادّة. **حسب كلود نيكولي (Claude NICOLET)**: «إنّ اللائيكية لم تُنْزَلْ علينا وحيًا. هي لم تخرج من رأس أيّ نبيّ؛ هي لم تنبثق من أيّ تعاليم دينية. لا نصَّ مقدَّسًا يحوي أسرارها، ليس لها ذلك. إنّها يُبحث عنها، ويُعبَّر عنها، وتُناقَش، وإذا لزم الأمر تُنقَّح، وتُنشَر»[1]. يرى **موريس**

[1]- CALENDRE، Olivier. op. cit.، p. 68.

باربيي (Maurice BARBIER) لذلك ثلاثة أسباب: «أولاً، لأنّ اللائكيّة لا تنتمي إلى مَقولة الجوهر (substance) بل إلى مقولة الإضافة (العلاقة / relation)؛ ثانيًا، لأنّها لا تقيم علاقة إيجابية بل فصْلا (séparation)؛ وأخيرا، لأنّها ليست مفهومًا ساكِنًا (statique) بل متحرّكًا (ديناميكيًّا / (dynamique)[1].

وأخيرا، إنّ اللاّئيكية تمثّل، منذ خمَس عشرةَ سنة، موضوعًا لجدلٍ غير مسبوق، حتى إنّها قد وجدت نفسها مورد إعادة نظر. أثيرت أفكارٌ متنوعة أو متضادّة، وصيغت مقترحاتٌ تتراوح بين الأشد تقليديّةً إلى الأكثر تجديدًا.

2 - مبدأ اللائيكية بوصفها مبدأً دستوريّاً للجمهورية الفرنسية:

إنّ فهْمَ لائكية الدولة يتركّز في المادّة الأولى من الدستور الفرنسي المؤرخ في 24 آب/أوت 1958: «فرنسا جمهورية غير قابلة للتقسيم، لائكيّة، ديموقراطية واشتراكية. إنّها تؤمِّن المساواة أمام القانون لكل المواطنين من غير تمييز في الأصل أو في العِرْق أو في الدِّين. إنّها تحترم جميع الأديان»[2].

ومع ذلك، فإنّ وراء هذا التصريح المُفْعَم بالأبّهة من قِبل السلطة الدّستورية لِمَا يبدو أنّه أمرٌ مُكتسَبٌ ومعروفٌ جيّدًا، من القانون العامّ الفرنسي، لا نرى سوى خلافات، سوى جدالات، سوى أزمات وتصدّعات حول مفهومٍ، هو مفهوم اللائيكية، الذي «يُنذِر بالنزاع» (sent la poudre)، حسب الاستعارة التي استعملها **جان ريفيرو (Jean RIVERO)**.

من المهمّ، إذًا، أن نحلّل مكانة مبدأ اللائيكية في النظام القانوني الفرنسي من أجل أن نفهم الصراع الذي استطاعت أن توجده مشكلة الحجاب الإسلامي، لأنّ هذه المسألة قد أعقبت نقاشاتٍ غير مسبوقة، مؤدّية، بالتالي، إلى إعادة نظر في مبدأ اللائيكية.

3 - الاعتراف الدستوري واعتراف النصوص الدولية والأوروبية:

عديدةٌ هي النصوص الأساسية التي تقدّم، بشكل مباشر أو غير مباشر، مبدأ اللائيكية في النظام القانوني. إلاّ أنّ النصوص الدولية والأوروبية تستعمل مصطلح الحرية الدينية من أجل معالجة

[1]- BARBIER، Maurice. Esquisse d'une théorie de la laïcité. In: Le débat. novembre – décembre 1993، p. 78.
[2]- إلى حين صدور القانون الدّستوريّ رقم 95 – 880 المؤرّخ في 4 آب / أوت 1995، كانت اللاّئكيّةُ محكومة بالمادّة 2 من الدّستور.

المشكلات الدينية.

1. 3 - دستورية المبدأ:

إنّ اللائيكية واقعٌ دستوريٌّ. وأوّلُ إعلان صريح، للائكية الدولة الجمهورية، جديدٌ. مع دستور عام 1946، في مادّته الأولى، حاز مبدأ اللائيكية قيمةً دستورية، ثُمّ مع دستور 1958 [1]. لقد رُفِعت اللائيكية إلى المستوى الأعلى في تراتبيّة المعايير (hiéarchie des normes).

من الضروري أن نضيف أنّه، ومنذ قرار المجلس الدستوري المؤرّخ في 16 تموز / جويلية 1971، أصبحت مقدمة دستور 4 تشرين الأول / أكتوبر 1958 جزءًا لا يتجزّأ (مُتمِّمًا، أصيلا (partie intégrante / من «الكتلة الدستورية» (bloc de constitutionnalité) ونصوصها المرجعية: «إنّ الشعبَ الفرنسيَّ يعلن صراحة تمسّكه بحقوق الإنسان وبمبادئ السيادة الوطنية كما تمّ تعريفها في إعلان سنة 1789، المُصدَّق والمُتمَّم بمقدمة دستور سنة 1946».

إنّ إعلان حقوق الإنسان والمواطن [1789] ومقدمة دستور 1946 هما جزءان من القانون الدستوري الإيجابي (Droit constitutionnel positif)، حيث يوجد، أيضا، مفهوم اللائيكية. في مادّته العاشرة ينصّ إعلان حقوق الإنسان والمواطن أنّه: «يجب ألاّ يُضَايَق أيّ إنسان بسبب آرائه، حتّى الدينية، بشرط ألاّ يمسّ التعبيرُ عنها بالنظام العامّ الذي كرّسه القانونُ»، وكما تنصّ المادّة 13 من مقدمة دستور سنة 1946، بخصوص التعليم: «إنّ تنظيم التعليم العامّ المجانيّ واللاّئكيّ في جميع المراحل هو من واجبات الدولة». إنّ مرجعية مقدمة دستور سنة 1946 هي «المبادئُ الأساسية المقرّرة في قوانين الجمهورية» المعترف بها من قِبَل المجلس الدستوري بوصفها مبادئ تملك قيمة دستورية.

يوجد إذًا، انطلاقا من مقدمة دستور 1946، مبدأٌ عامٌّ لِلاَئكيّةِ المرافق العامّة للتعليم يتضمّن حقّا، لتلاميذ التعليم العامّ، في التعبير عن معتقداتهم الدينية وإظهارها داخل المؤسسات المدرسية، ويمنع كل تمييزٍ، في التمتع بحقّ التعليم، يمكن أن يكون مستندًا إلى القناعات الدينية للتلاميذ.

إنّ هذا المفهوم، لحرية المعتقد (liberté de conscience) أو الحرية الدينية الموجودة في

[1]- غير أنّ مجلس الدّولة قد اعتبر، في قراره غير المتوقَّع المؤرّخ في 6 نيسان / أفريل 2001، أنّ المبدأ الدّستوريّ للاّئكية أقدمُ من دستورَيْ 1946 و1958.

النصوص القانونية الدولية، هو ما سنُحلّله، أيضا، في ما يلي.

2. 3 - الإطار الدولي والأوروبي:

تجد اللائيكيةُ أساسَها، أيضا، في بعض النصوص [القانونية] الدُّولية التي التزمت بها فرنسا والتي تجعل تطوّر محتوى اللائيكية أكيدًا. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا التطوّر قد ازداد من قِبَل أوروبا إدماجيّةٍ (intégratrice) وتوحيديّةٍ (uniformisante) أكثر فأكثر.

من المهمّ أن نلاحظ أن المادّة 55 من دستور 1958 تعترف، للمعاهدات والاتفاقيات [الدولية]، المصادَق عليها أو الموَقّعَة قانونيّا [من قِبل فرنسا]، بقيمة أرفع من قيمة القوانين الداخلية، وذلك منذ تاريخ إشهارها. إذا كانت المعاهدات الدولية والأوروبية قد ظلت، مدة طويلةً، ضحايا لتأويل هذه المادّة [55] من قِبَل المجلس الدستوري ومجلس الدَّولة، فإنّ المبدأ صار اليوم فعليّا، نظرًا لأنّ تلك المعاهدات لها سلطة معترَف بأنّها أرفع من سلطة القوانين الداخلية حتى السابقة لها زمنيًّا.

فرنسا دولةٌ تنتمي للنظام القانوني الدّولي. في إطار الالتزامات الدولية، الدُّول ذاتُ سيادةٍ وتُوافق، طوعًا، على أن ترتبط بتعهّدات، ومع ذلك، هي خاضعةٌ لضغوط خارجية. فهي لا تستطيع، إذًا، أن تُخفي التطوّر العامّ الذي تشهده الدول الأخرى. وهذا التطوّر يتمثّل، بحقّ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، في النموّ الهائل للحريات العامة في العالم. والحريّةُ الدّينيّةُ ليست مستثناةً في ذلك. وهكذا تجد فرنسا نفسها في وضع حرِجٍ بالنظر إلى طابعها اللائكي.

لقد فُهِم التّصوّر التقليديّ للاّئكيّة كنوعٍ من الإزاحة للظاهرة الدينيّة، في حين أنّ التطوّر الحاليّ ينحو نحَو إدماجٍ متزايد لحرّيّات المعتقَد، مثلا، ضمن الحرّيّات التي يكفلها القانون العامّ. للتأكّد من ذلك، ليس علينا إلاّ أن نرى كم هو عدد الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها فرنسا، والتي تصوّر صعود الليبرالية الدينية في العالم المعاصر. بناءً عليه، فإنّ القانون الدولي لا يفهم اللاّئيكيّة بالطريقة الفرنسية، إنّه يؤكد الحريةَ الدينية وتجلّياتها المختلفة؛ كما يظهر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرخ في 10 كانون الثاني/ديسمبر 1948 [1] ـ حتى ولو يكن له أيُّ قيمة قانونية مُلزِمة، **والاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم** تحت مظلة **منظمة اليونسكو**

[1]-تنصّ المادة 19 منه على أنّ: " لكلّ شخص الحقّ في حرّيّة الرّأي والتّعبير، ما يستلزم حقّه في عدم المضايقة بسبب آرائه وحقّه في البحث عن الأنباء والأفكار وتلقّيها ونشرها بأيّ وسيلة كانت دون تقيّد بالحدود الجغرافية". لا يمكننا أنْ نستشهد بالبند 18 من إعلان 1948 [الإعلان العالمي لحقوق الإنسان] دون أنْ نستنسخ، أوّلًا، منْشأَه، أيْ المادة العاشرةُ من إعلان حقوق الإنسان والمواطن المؤرّخ في 26 آب / أوت 1789، الذي يملك قيمة دستوريّة في القانون الفرنسي.

(UNESCO)، والمعهدين الدُّوَليّين الصادرين عن **منظمة الأمم المتحدة (ONU)** بتاريخ 19 كانون الثاني / ديسمبر 1966: **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**، من جهة، **والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**، من جهة أخرى.

أمّا بالنسبة **للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية** فإنّ مادّتها التاسعة تحمي الحرية الدينية[1]. على أساس هذه المادّة، اضطُرَّت المحكمة [الأوروبية] لمعالجة بعض المشكلات المتعلقة باللّائكيّة. تقوم مقاربةُ المحكمة [الأوروبية] على الاعتراف بتقاليد كلِّ بلد [أوروبيّ]، دون السعي لفرض نموذج موحَّد في ما يخصّ العلاقات بين الكنيسة والدولة[2].

هذه النصوص القانونية كانت، عمليًّا، قد استُعيدت، بكاملها، في الفقرتين الأولى والثالثة من المادّة 18 من **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**، الذي أقرّته الجمعية العامة للأمم المتحدة يوم 6 كانون الأول / ديسمبر 1966، والذي صادقت عليه فرنسا، أيضا، سنة 1980.

بالإضافة إلى **الاتفاقية الأوروبية [لحقوق الإنسان والحريات الأساسية]**، فإنّ **الاتفاقية المتعلقة بحقوق الطفل [اتفاقية حقوق الطفل]**، التي أقرّتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 تشرين ثاني / نوفمبر 1989؛ وقد دخلت حيّز التنفيذ في 2 أيلول / سبتمبر 1990]، والتي أقرّها المجلس الأوروبي سنة 1990، إنّ هذه الاتفاقية تعترف للطفل بحقه في الخصائص المُميِّزة لشخصيّته (attributs de la personnalité)، وفي التّمتّع بالحقوق المدنية ومن ضمنها الحق في التعبير، وحرية الفكر، وحرية المعتقد، وحرية الدين وحرية الانضمام [إلى جمعية، حزب...].

من المهم أن نضيف أنّ **ميثاق الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية**، يشير، في مادّته العاشرة، إلى أنّ كلّ إنسان له «الحرّيّة في إظهار دينه أو معتقَده، بشكلٍ فرديّ أو جماعيّ، في فضاء عامّ أو خاصّ، من خلال العبادة، ومن خلال التعليم، ومن خلال ممارسات أداء الشّعائر والطّقوس». هكذا، تصرّح هذه المادّة بالحقّ في حرية الفكر، وحرية المعتقَد والدين، وتستعيد النصوص القانونية من الفقرة الأولي من المادة التاسعة من **الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية**. تمنع

[1]- تنصّ المادّة التاسعة منه: "-1 لكلّ إنسان الحقّ في حرية التّفكير والمعتقد والدّين. هذا الحقّ يستلزم حرّيّة تغيير الدّين أو العقيدة، وحرّيّة إعلان الدين أو العقيدة عبر أداء العبادات وعبر التّعليم وعبر ممارسة الشّعائر والطّقوس، سواء على انفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص. -2 تخضع حرّيّة الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحدَّدة في القانون، والتي تكون ضروريّة في مجتمع ديمقراطيّ لصالح الأمن العامّ، وحفظ النظام العامّ أو الآداب العامّة أو لحماية حقوق الآخرين وحرّيّاتهم".

[2]- **STASI، Bernard (présidée par). Laïcité et République (Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République). Paris: La Documentation Française، 2003، p. 18.**

المادّةُ 21 من **الميثاقُ [ميثاق الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية]** كلَّ تمييز مُؤسَّسٍ، خصوصاً، على الدِّين أو على المعتقَدات، ووفق عبارات المادّة 22 منه، يحترم **الاتحادُ [الأوروبيّ]** التنوّعَ الثقافيَّ والدّينيَّ واللّغويَّ. تعترف المادّة ال 14 منه بحقّ الوالدين في أن يُؤمِّنوا لأولادهم تربيةً وتعليمًا طبقا لقناعاتهم الدينية والفلسفية والبيداغوجية.

لا يسعنا إلاّ أنْ نُقرّ أنّ هذه النصوص [القانونية] الدولية، التي تعترف بحرّيّةٍ دينيّةٍ عامّةٍ جدًّا، تسهم في الدفع نحو إعادة تعريفٍ للمفهوم التقليدي للائكية.

لو أضفنا، إذًا، بعض النصوص مثل إعلان سنة 1789 **[إعلان حقوق الإنسان والمواطن]** ومقدمة دستور سنة 1946 وكذلك دستور سنة 1958، لا يمكننا أن نتخلّص من الشعور بأنّ سياسةً حقيقية للدفاع عن الحرية الدينية، لا بل لتنميتها، قد وُضِعت في فرنسا. هذه السياسة الجديدة هي، مع العلم، موافقة تماما لمفهوم اللائيكية كما كان يُفهَم سنة 1905 في قانون فصل الكنائس عن الدولة. هذا القانون، يصرّح، فعلا، منذ مادّته الأولى بأنّ: «الجمهورية تُؤمِّن حرية المعتقَد. وهي تكفل حرية ممارسة العبادات بلا قيود سوى تلك المنصوص عليها قانونيّا من أجل الصالح العامّ». وهذا ما سمّاه **جان ريفيرو (Jean RIVERO)** «الجانب الإيجابيّ» (l'aspect positif)[1] من لائكية الدَّولة. لأنّه يجب ألاّ ننسى أنّ اللائيكية ليست هي، فقط، الفصلَ الدستوريَّ بين الدّولة والكنائس. إنّها، أيضا، كما كنّا نلاحظ، التكريس لمجموعة من «مبادئ الحرية». -

بالتالي، مع أخذ تلك المعطيات القانونية بعين الاعتبار، يمكننا أن ندرك أنّ النصوص [القانونية] الليبرالية المتبنّاة من قِبل الدولة لا تتعارض، في مبادئها، مع اللائيكية. غير أنّه، لو حلّلنا، إجماليّا، المحتوى الحاليّ للائكية لتبيّن لنا أنّها تتكوّن من عناصرَ مقاوِمةٍ للإكليروس (anticléricaux) وعناصرَ ليبراليةٍ، معًا. على الرغم من ذلك، فإنّ جانِبَي اللائيكية ضروريّان للجمهورية: فجانبُ مقاومةِ الإكليروس (الذي ينتهي إلى الفصل الدستوري) يسمح بالوقاية من محاولات التخريب الدينيّ أيًّا كان مصدرُها. أمّا الجانب الليبرالي، فإنّه يسمح بترسيخ التقليد الإنسانوي (tradition humaniste) الموروث عن الثورة [الفرنسية]، والذي يعطيه القانونُ الدستوريُّ الفرنسيُّ أولويّةً.

---

[1]- RIVERO، Jean. La notion juridique de laïcité. In: Dalloz. Chronique n°33، 1949، p. 138.

4 - مسألة الحجاب الإسلامي هي مَجْمَع العديد من المبادئ المكفولة من الدستور:

إنّ مسألة الحجاب الإسلامي هي مَجْمَع العديد من المبادئ المكفولة من الدستور، بناءً عليه فقد احتدم، كثيرًا، الجدلُ حول التّوفيق (conciliation) بين المبادئ الأساسية. وهكذا، فإنّ العديد من المبادئ الأساسية قد طُرِحت للمناقشة بهدف حلّ هذا النزاع.

لو كانت مسألة الحجاب الإسلامي لم تجرَّ إلى إعادة النظر إلّا في المبدأ التقليدي للائكية، لكان مِن غير المُؤكّد أن تثير هذه الجدالات كلها... لكن ما أثير للمناقشة لم يكن مبدأً واحدًا من مبادئ الجمهورية، بل العديدَ منها: مبدأ حرية المعتقد والرأي (وبالتالي حرية الدين)، ومبدأ حرية التعبير الذي هو أحد تجلّياته، وبالطبع، مبدأ حياد السلطات العمومية ومبدأ لائكيّتها[1].

بهذا المعنى، لن تتحدّد اللائيكية، بعْدُ، بالفصل بين الكنائس والدولة، ولا بحياد الدولة إزاء الأديان. ستصبح، من هنا فصاعدًا، مُصمَّمةً بطريقة جديدة، وعمومًا من خلال عبارات الحرية. وبالطريقة نفسها، فإنّ هذا المنهج هو الذي اتبعه **مجلس الدّولة** في رأيه [الاستشاري] المؤرَّخ في 27 تشرين الثاني / نوفمبر 1989. لقد أشار إلى أن مفهوم اللائيكية لا يمُكن أن يُفهَم من غير الاستعانة بمفاهيم أخرى تنتمي للإرث القانوني الفرنسي، أعني تلك المفاهيم الأساسيّة كلها.

إنّ مسألة الحجاب الإسلامي تبدو، على الصعيد القانوني، بمنزلة حكمٍ (اجتهادٍ) قضائيٍّ (jurisprudence) يستدعي مبادئ كبرى متنازِعة. إنّ موقف **مجلس الدّولة**، بالنسبة إلى تلك القيم، يدلّ على أنّه يحافظ على رأيٍ قديم: التّوفيق(conciliation). مع ذلك، فإنّه من الصحيح القول إن موقف التّوفيق، ذاك، يصعب، نسبيًّا، الثباتُ عليه، وأنّ تلك المقاربة دقيقة في مثل الحالة التي نحن بصددها. إلّا أنّ ذلك الموقف تمّ الثبات عليه: ليس المقصودُ، إذًا، إعادةُ النظر في اللائيكية، بل المقصودُ، ربمّا، إعادة تعريفها بشجاعة أكبر.

هذا **يعلّل** التخبّط الذي تعانيه **[وزارة] التربية الوطنية** (Ministère de l'Education Nationale) بالنسبة لقابلية تطبيق عقيدتها اللائيكية، بالنظر إلى أنّه كان يجب عليها أن توفِّق بين جميع المبادئ، التي هي أصلا مُعلنة ومكفولة من خلال النصوص الأكثر صراحةً، سواءً في القانون الداخلي

[1]- GUILLENCHMIDT، Michel. Le port de signe religieux distinctif. In: Cahiers Sociaux du Bureau de Paris. Special juillet – août 2003، p. 45.

[الفرنسي] أو القانون الدُّولي[1].

إنّ التّوفيق، في الحالة التي نحن بصددها (ارتداء الحجاب الإسلاميّ)، يجب أن يتمّ تحقيقُه بين الحرّيّة الدّينيّة، بمعنى حرّيّةِ رأيٍ، ولازمُها الذي هو الحقّ في الجهْر بالآراء الدّينيّة، من جهة، ومبدأ اللائكيّة، من جهة أخرى، تحت أيٍّ من الشّكلين اللّذيْن يتّخذهما بحسب مَن يتمّ تطبيقه عليه: سواء أكان أعوان الخدمة (agents du service) أم المنتفعين بالخدمة (usagers).

5 – مسألة الحجاب الإسلامي: التحدّي الجديد أمام مبدأ اللّائكيّة:

إنّ اللاّئيكيّة الفرنسيّة، الّتي هي جنيُ تاريخٍ قلقٍ متقلِّبٍ وانفعاليٍّ، قد أنتجت سيرورةً تشريعيّةً ودستوريّةً تتّسم بالكثير من مظاهر الغموض وعدمِ الدِّقّة. هذه المظاهرُ [من الغموض وعدم الدّقّة]، المُعزّزَةُ برسوخِ بنيةٍ إيديولوجيّةٍ قويّةٍ (forte prégnance idéologique) متعلِّقةٍ بهذا المفهوم [اللاّئكيّة]، تعلِّلُ استمرارَ الانقسام في التحليل التأويليّ الكلاسيّ للاّئكيّة.

بالنسبة ل **إدغار موران (Edgar MORIN)**: «من الملحوظ أنّ جميع التّبريرات القانونية (الشّرعنة) للآراء المتعارضة، حول مسألة الحجاب الإسلامي، تتمّ باسم اللاّئكيّة. إنّها تشهد، خاصّة، بأنّ القومَ لم يعُودوا يعرفون، بالدّقّة، ماذا تعني اللاّئكيّة، وأنّ ثُقْبًا أسودَ قد حُفِر تحت هذا المصطلح». وهكذا يبدو أنّ المطالبة بإعادةِ تعريفٍ تتناسب، في الواقع، مع حاجةٍ للتوضيح. ومن هنا انطلق هذا الجدلُ الوطنيُّ الذي تأسّس، إذًا، من أجل إعادة إعطاء اللاّئيكيّة محتوًى يتناسب مع التحوّلات المجتمعيّة.

من المؤكّد أنّ المجتمع قد تغيّر، وكذلك الواقع الدّينيّ. وهذا ما لاحظه، أيضا، **موريس باربيي (Maurice BARBIER)** في مقالته «**مخطّطٌ إجماليٌّ (فاتحةٌ) لنظريةٍ للاّئكيّة**»: «إنّها (اللاّئكيّة) لن تتحدّد، بعْدُ، بالفصل بين الكنائس والدّولة، ولا بحياد الدّولة إزاءَ الأديان، ستصبح، من هنا فصاعدًا، مُصمَّمةً بطريقة جديدة، وعمومًا من خلال عبارات الحرية. إنّ اللاّئيكيّة التّقليديّة تبدو مُتجاوَزةً (dépassée) وغير متكيّفة (inadaptée)» [2]. لأنّنا إذا كنّا، منذ عشرين سنة، نشهد العديد من الجدالات حول التّصوّرات الجديدة للاّئكيّة، فإنّ ذلك يعني أنّ السّياق كان، بلا شكّ، ملائمًا لتطوّر العقول حول هذه المسألة. في الواقع، منذ الجدالات الشهيرة التي شهدها البرلمان حين التصويت على قانون

[1]- - GUILLENCHMIDT، Michel. op. cit. p. 46.

[2]- - BARBIER، Maurice. op. cit.، p. 81.

1905، لم تعرف الجمهورية مناظرات بمثل هذه الحِدّة، ولا تدخّلاتٍ انفعاليّةً بمثل هذا القدر، حول مصطلحٍ كان يبدو، حتّى نهاية ثمانينات القرن العشرين، موضوعَ اتّفاقٍ يلامس الإجماعَ.

وهكذا فإنّ مسألة الحجاب الإسلامي تمثّل، بلا ريب، رمزَ هذا التّطوّر العامّ الذي ينزع إلى توسيع الظّاهرة الدّينيّة في جانبها الأشدّ استفزازًا للقيم الجمهوريّة.

من خلال مسألة الحجاب الإسلامي، السّؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يمكن للتوازن الذي تمّ تحقيقُه، كما أشرنا، بين المبادئ الدستوريّة أن يصمد أمام هجمةٍ تعيد النظر في أساسِ اللاّئيكية نفسِه. إنّ بروزَ ممارسات دينيّة جديدة يستوجب تطبيقا مُجَدَّدًا renouvelée/ application لمبدأِ اللائكيّةٍ.

6 - مشكلة التّعدّدية الدّينيّة:

نلاحظ شيئًا من «الرّجوع للدّينيّ» في التجمّعات (الجماعات) الأقلّيّة، في فرنسا كما في غيرها من البلدان. لا يمكن للدوّلة أن تتصرّف مع هذه التّجمّعات كما استطاعت أن تتصرّف تجاه الكنيسة الكاثوليكيّة في مطلع القرن العشرين. من المهمّ أن نلاحظ أن الجدل الحاليّ لم يعدْ، بعْدُ، يثار في قالب العبارات نفسِها كما في البداية. لأنّ الإشكاليّة قد تغيّرت: لم يعُد السّؤال يتعلق بمعرفة ما هو التوازن بين الدّولة والكنيسة، بل أصبح يتعلّق بمعرفة مدى ملاءمة الحفاظ على قاعدة مشتركة مع وجود تجمّعات دينيّة.

إنّ السّياق الحاليّ، الذي يتميّز، بانتصار العولمة الاقتصاديّة، قد أنتج تسريعا للظواهر العابرة للأوطان (transnationaux)، وأحدث تغييرا في المجتمعات كما في العلاقات الدُّوليّة بشكلٍ أعمَّ. لا يمكننا أن نُخفيَ أنّ هذا التحوّل قد حدث أيضا على الصعيد الثّقافيّ، موجِدًا، على مستوى العالَم مجالاً ملائمًا للتنوّع الثّقافيّ، وبطبيعة الحال، للتنوّع الدّينيّ.

لقد أصبحت فرنسا، منذ حوالي ثلاثين عاما، بلدًا يتميّز، من جهة، باستقبال أعدادٍ كبيرة من المهاجرين، ومن جهة أخرى، بتغيّرٍ عميق في تركيبته البشريّة. إنّ وجودَ أكثرَ من أربعة ملايين أجنبيّ، على الأراضي الفرنسيّة، يختلفون، ثقافةً ودينًا، عن أغلبيّة الفرنسيّن، قد أثار مشكلات تعايشٍ، واستيعابٍ، بل وإدماج أيضا، يصعب معالجتها.

لنأخذ معاداة السّاميّة مثالاً: إنّ معاداة السّاميّة لها، في فرنسا، تاريخٌ أعرقُ ممّا عليه الحال في أوروبا كلّها. إنّ المعاداةَ القديمةَ للسّاميّةِ (vieil antisémitisme)، التي تجد أصولها في المسيحيّة،

وعند أقصى اليمين (اليمين المتطرّف)، لم تندثر، ولازالت، بعْدُ، تجد لها زبائنَ. في ظرف سنتين، تضاعفت بينهم الأفعالُ العنصريّة أربعَ مرّاتٍ، بينما تضاعفت أفعالُ معاداة السّاميّة ستَّ مرّاتٍ. يبدو من المفيد أنْ نرجع إلى المعلومات التي نتجت من عمليّة سبر الآراء التي قامت بها، سنة 2002، **اللجنةُ الاستشاريّةُ الوطنيّةُ لحقوق الإنسان**، والتي أظهرت أنّ الذين يُجاهرون بكرههم لليهود، هم يكرهون، بالمقدار نفسِه، العربَ والسّودَ إلخ. وبالتّالي، فإنّ المعادلةَ أكثرُ تعقيدًا ويجب أنْ تُعالَج مع البقاء على وِفاق مع القِيَم الجمهوريّة الفرنسية: الدّيموقراطيّة، والوحدة، والحرّيّة، والمساواة واللاّئكيّة[1].

على ضوء هذه المبادئ، من المفيد أنْ نُحلّل **التجمّع الإسلامي** (communauté musulmane) من منظور أهمّيته وطابعه السّياسيّ ـ الدّينيّ (politico-religieux). في الواقع، إنّ تدفّق المهاجرين المغاربة [من تونس والجزائر والمغرب الأقصى] والأفارقة قد أدّى إلى ظهور هذا الدّين [الإسلام]، الجديد نسبيًّا في فرنسا، لأنّه قد نما حقيقةً. هذا الأمر أثار مشكلاتٍ جديدةً مثل أماكن العبادة والمدارس الخاصّة...

الجمهوريّة اللاّئيكيّة لا تقول، في هذا الصّدد، للّذين تُدمجهم: «تخلَّوْا عن ثقافتكم لكي نُخضعَكم لثقافةٍ أخرى» بل، بالأحرى، هي تقول لهم: «أهلاً وسهلاً بكم في بلدٍ حيثُ تجتهدُ اللاّئيكيّة لتَظَلّ على مسافة من كلّ إيديولوجيا خاصّة، سواءً أكانت دينيّةً أم ملحِدةً، تريد أن تفرض نفسها عليكم». لكن، من أجل الاندماج بشكلٍ أفضلَ، يجب فسْخُ كلّ التّرِكة التّاريخيّة التي تتميّز بحضور المسيحيّة القويّ في الثقافة ومفاصل الحياة اليوميّة.

ستأخذ هذه الأمور أبعادًا دقيقةً جدًّا لمّا نأخذ بعين الاعتبار مسألةَ الحجاب الإسلاميّ، التي أثارت مشكلةَ ارتداءِ (حَمْل) رمزٍ لانتماءٍ دينيّ مِن قِبَل تلميذ.

في وسط مجتمعٍ ذي تقليدٍ مسيحيّ في أغلبه، تبدو الصّلبان والميداليّات التي يحملها التّلاميذ حول أعناقهم، تبدو، في الواقع، رموزاً، في الوقت نفسه، خفيّةٍ جدًّا وغالبًا غيرِ قابلة لكشف انتماءٍ دينيٍّ، بالنّظر إلى أنّ المسيحيّين غيرُ خاضعين لأيّ ضابطة تتعلّق باللّباس، ولكنْ أيضا لأنّ هذه الممارسة تأتي من تلاميذ ينتمون للدّين المهيمِن. وهكذا، فإنّ المشكلة القانونيّة الكبرى، حول ارتداء (حمْل) رمزٍ لانتماءٍ دينيٍّ من قِبَل تلميذٍ، لم تقدَّم في النهاية إلاّ لمّا بدأت تلميذاتٌ من دينٍ

[1]- LIGUE DES DROITS DE L'HOMME. L'état de droits de l'homme en France. Paris: Editions La Découverte، 2004، p. 105.

أقلّيٍّ، التّلميذاتُ المسلماتُ هنا، تلبسن أيضا رمزًا لانتماءٍ دينيٍّ. فيما سبق، لم يشعر النظامُ العامُّ، أبدًا، بأنّه مُعرَّضٌ للتهديد بسبب ممارسةٍ من هذا القبيل.

وعلى المنوال نفسه، سوف نلاحظ أن الإدارة المدرسيّة لم تعالِج أبدًا، إلى حدّ الآن، مشكلة تراخيص الغياب المطلوبة لحضور حفلٍ دينيّ أو لاحترام يوم راحةٍ أسبوعيّ [حسب الدّين] بما أنّ التّقويمَ [المدرسيّ والإداريّ] منسوخٌ عن التقويم المسيحيّ.

إنّ هذه المشكلة الجديدة التي أيقظتها مسألة الحجاب الإسلاميّ تفرض على الدّولة أن تعطي معنًى جديدًا للآئكيّة، التي كانت قد صُمِّمت، في البداية، لتعالج المشكلات التي كانت لها مع الكاثوليكيّة، عبر فصل الكنيسة عن الدّولة. لكنْ، حاليًّا، وبسبب وجود التّعدّد الدّينيّ، يجب أنْ يكون لدى الدّولة مفهومٌ إضافيٌّ (connotation) [للآئكيّة]، يكون أكثرَ تسامحًا وأكثرَ إدماجيّة.

7 - الحاجة إلى تدخّل تشريعيّ:

إنّ وضعيةَ التّذبذبِ القانونيِّ الملائمةَ لاستمرار النّزاعات في القاعدة، أيْ في المؤسّسات، ولتضاعفها، قد تواصل إلى السّنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين.

إنّ معاييرَ «**الكتلة الدّستورية**»، والاتفاقيّاتِ الدُّوليّةَ، والقوانينَ، والمناشيرَ (التّعميمات) الوزاريّةَ، وكذلك قرارات **مجلسِ الدّولة والمجلسِ الدّستوريّ**، تُنصّ، بشكل مباشر أو غير مباشر، على المبادئ الدّستوريّة في ما يتعلّق بمشكلة ارتداء الحجاب الإسلاميّ. يُضاف إلى ذلك، أيضًا، بُعْدٌ (موقفٌ) أوروبيٌّ عبرّت عنه **المحكمةُ الأوروبّيّةُ لحقوق الإنسان**، متشدّدٌ جدًّا في ما يتعلّق باحترام الحرّيّات العامّة. في الواقع، إنّ هذه الحزمة القانونية ليست غير ذات تأثير في مسألة الحجاب الإسلامي.

إنّ المشكلة التي تفرض نفسها هي أنه لم يكن يوجد، في القانون الإيجابي (Droit positif) أيُّ قاعدة قانونيّة تؤطّر حمْل التلاميذ رموزاً دينيّةً في المدارس غير الأحكام (الاجتهادات) القضائية (jurisprudence) الإداريّة، لأنّه قد صدر منشوران عن **[وزارة] التربية الوطنيّة** حول هذا الموضوع، اعتبرهما مجلسُ الدّولة فاقديْن للقيمة المعياريّة (valeur normative) [1].

أمام هذه التّباعد في الآراء بين السّلطات العامّة، لا تستطيع الدّولة [الفرنسيّة] أنْ تتجاهل، بالكامل،

---

[1]- مجلس الدّولة، القرار المؤرّخ في 10 تمّوز / جويلية 1995، ردّا على طلب جمعيّة "سيزيفٌ" (Un Sysiphe) بإلغاء منشور وزارة التربية الوطنيّة المؤرخ في 20 أيلول / سبتمبر 1994 المتعلّق بحمل (وارتداء) الرّموز البارزة داخل المؤسّسات التعليمية.

الواقعَ الدّينيّ الذي تجد نفسها غالبا في مدفوعةً للتّباري معه. بعد هذا التّجدّد للحسّ الدّينيّ، يجب على الدّولة أنّ تجترح إجاباتٍ جديدةً تكون في مستوى التطوّرات التي عرفها مبدأ اللاّئكيّة. وبالنتيجة، يجب على الدّولة أن تجد إجابةً واضحةً بإمكانها أن تُؤمّن حلاًّ ملموسًا أكثرَ لمشكلة الحجاب الإسلاميّ. من أجل هذا ظهرت الحاجةُ إلى تدخّلٍ تشريعيٍّ (intervention législative) لتوضيح الإطار القانونيّ الملتبس الذي لم يعُدْ، بعْدُ، يسمح بمواجهة التّنازع بين «المعايير».

إنّ المُشرِّعَ هو، طبقًا للمادّة 34 من الدّستور، المخوَّلُ الوحيدُ لتحديد نظام الحرّيات العامّة، وكذلك للتّوفيق في إجرائها مع مبادئ دستوريّة أخرى. بهذا المعنى، وحسب هذه المادّة [34] من الدّستور الفرنسيّ، ترجع إلى القانون صلاحيّةُ تعيين القواعد التي تتعلّق بـ «الضمانات الأساسيّة الممنوحة للمواطنين لممارسة الحرّيّات العامّة». إنّ هذه الصّيغةَ هي، أبعدَ من تحديد صلاحيّةٍ للمُشرّع، اعترافٌ دستوريٌّ بالحرّيّات العامّة. كمرجعٍ لجأ إليه **المجلسُ الدّستوريُّ**، بشكلٍ واسعٍ، سوف تصبح هذه الصيغةُ، بالنّسبة إلى القانون، مصدرًا، في الوقت نفسه، لمجالٍ رحْبٍ ولحاجة مُلحّة: إنّ مجالَ الضّمانات الأساسيّة واسعٌ، ويقع على عاتق المُشرِّع واجبُ تحديد الضوابط التي تُؤمِّن حماية الحقوق الأساسيّة (قرارَا المجلس الدّستوريّ المؤرّخان في 13 كانون الأوّل / ديسمبر 1985، وفي 18 أيلول / سبتمبر 1986.) منظورًا إليه من هذه الزّاوية، يبدو تدخُّل المشرّع مسوّغاً، بلا تحفّظ، لتحديد الإطارِ القانونيِّ الدّقيقِ، وفي الوقت نفسه، القابلِ للتّطبيق في جميع المؤسّسات المدرسيّة. الحاصل، كان يجب أن يتمّ تدخُّلٌ من المشرّع للاستجابة للحاجة القانونيّة لأساسٍ شرعيّ (قانونيّ) لتقييدِ حرّيّةٍ أساسيّةٍ، بمعناها الذي ورد في **الاتفاقية الأوروبيّة لحماية حقوق الإنسان والحرّيّات العامّة**.

صرّح الخبير الدّستوريّ **لويس فافوري (Louis FOVOREU)**، في مقالته المنشورة في صحيفة «العالم» (لوموند / Le Monde):

> «وحْدَه قانونٌ يمكنه أن يقوم بتوفيقٍ بين مبدأيْن دستوريّيْن لهما تطلّبان متضادان: من جهة، مبدأ اللاّئيكيّة المُؤكَّد في المادة الأولى من الدّستور وفي مقدّمة دستور 1946، ومن جهة أخرى، الحرّيّة الدّينيّة، المُكرَّسة بالنّصوص الدّستوريّة لسنة 1789 و1946 و1958». **ويضيف**: «قانونٌ من هذا القبيل غير موجود، بما أنّه لا قانونُ 1905 المتعلّق بالفصل بين الكنائس والدّولة ولا مُدوّنةُ [قانون] التربية

يحتويان على نصوص تتعلّق بحمْل (ارتداء) الرّموز والشّعارات الدّينيّة أو السّياسيّة في المؤسّسات التّربوية».

إنّ القانونَ المتعلّق بحمْل (ارتداء) الرّموز الدّينيّة، الذي انتظرناه طويلاً، والذي أثار جدلاً كبيراً ومناقشات طويلة... قد وقع إقرارُه في البرلمان يوم 15 آذار / مارس 2004. لقد صاحب بنودَه الثلاثةَ عرْضٌ، للدّوافع والحجج، ذكّر بمبادئ اللاّئيكيّة المدرسيّة وأهدافها.

-بهذا المعنى، فإنّ القانون سيحظر [حمل وارتداء] «الرّموز الدّينيّة البارزة، أيْ الرّموز والملابس التي يؤدّي حمْلها وارتداؤها إلى الكشف مباشرة عن الانتماء الدّينيّ» في المدارس العامّة. الرّموز التي سوف يُشار إليها هي الحجاب الإسلاميّ، مهما كان الاسم الذي يُطلق عليه، والكيبا (قلنسوّة اليهود المتديّنين (Kippa / والصّليب ذي الحجمِ المفرِط، بوضوحٍ، في الكِبرَ. بالمقابل، فإنّ الرّموز الخفيّة (صليب، نجمة داوود، يد فاطمة) سوف تظل مسموحة الحمل. إضافة إلى ذلك، فإنّ هذا القانون، الذي يمنع حمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّة الذي تكشف بشكل جليٍّ عن الانتماء الدّينيّ في مؤسّسات التعليم العامّ (الحكوميّ)، له مجالُ تطبيقٍ محدودٌ، لأنّه لا يشمل لا الجامعات العامّة (الحكوميّة) ولا المؤسّسات التّعليميّة الخاصّة. إلاّ أنّ هذا القانون يسري في الألزاس (Alsace) واللّوران (Lorraine) [1]على الرغم من الوضعيّة [القانونيّة] الخاصّة لهذه المنطقة. بالمقابل، لا يسري هذا القانون في بولينيزيا (Polynésie)[2].

أصبح هذا التدخّل التّشريعيّ حول حمل (وارتداء) الرّموز الدّينية موضوعَ تباعد حادٍّ [في الآراء] بين الممِثّلين السّياسيّين، وكذلك في وسط الرّأي العامّ، ما ولّد جدلاً غير مسبوق.

لقد جلب الحلُّ التّشريعيُّ اليقينَ، لكنّ مشكلةً أخرى يبدو أنّها قد ظلت قائمةً: هل سينهي هذا القانونُ هذه الحرب الكلاميّة الدّائرة حول ارتداء الحجاب الإسلاميّ كلها.

يبدو أن العودة المدرسيّة ستكون ساخنة على جبهة اللاّئكيّة، مع بداية تطبيق القانون الذي يحظر حمل (وارتداء) الرّموز والشعارات الدّينية. وعلى الرغم من البساطة الظاهريّة لمنطوق الحكم، يبدو

[1]- في الحقيقة، هذا القانون لا يعيد النّظر في خصوصيّة الألزاس-موزال (Alsace-Moselle)، بما أنّه لا توجد أيّ قاعدة في القانون المحليّ تتعلّق بحمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّة في المدرسة. وبالتّالي، فإنّ المادّة (1 -L 481) من مدوّنة (قانون) التّربية الوطنيّة تبقى سارية المفعول، وهذا نصّها: "إنّ التّرتيبات الخاصّة التي تحكم التّعليم المطبّقة في مقاطعات الرّاين الأعلى (Bas-Rhin) والرّاين الأسفل (Bas-Rhin) والموزال (Moselle) تبقى سارية المفعول".

[2]- في الواقع، طبقًا لوضعيّة الاستقلاليّة لهذا الشعب، فإنّ شؤون المؤسّسات التّعليميّة تبقى من اختصاص السّلطات المحليّة.

أنّ وضْع هذا القانون موْضعَ التّنفيذ، والآثار التي ستنجم عنه، ليست معروفةً بعدُ. وهكذا يثير هذا القانونُ، أيضًا، نقاطَ استفهامٍ جديدةً حول تطبيقه. إنّ السّؤال الذي يثار، إذًا، يتعلّق بمعرفة ما إذا سيظل الجدلُ مفتوحًا، على الرغم من إقرار هذا القانون، مع كلّ عودةٍ مدرسيّة كما هي الحالُ منذ سنة 1989. هذا ما يمكننا أن نستشفّه من تصريح رئيس الحكومة **جان-بيار رافّارين (Jean-Pierre RAFFARIN)**، خلال مداخلته في نهاية المناقشة العامّة في الجمعيّة الوطنيّة [البرلمان الفرنسيّ]: «ليس عندنا لا الشعورُ ولا الادّعاء بأنّ القضيّةَ قد حُسمتْ بالكامل عبر هذا النّصّ»، وأضاف، موجِّهًا خطابَ طمْأنةٍ للمطالبين بنصٍّ عظيمٍ حول اللاّئكيّة: «سيستمرّ العملُ».

أمام غياب حلٍّ واضحٍ ودقيقٍ في الوقت المناسب، وجدت العديدُ من الحكومات المتعاقبة نفسها في مواجهةٍ مع «مسألة الحجاب الإسلاميّ». لذلك يمسّ هذا الملفُّ السّلطاتِ العليا في الدّولة، **مجلس الدّولة، ووزارة الدّاخليّة، ووزارة التّربية، والمسؤولين عن الأديان**[1]...

تكتسي هذه الإشكاليّةُ أهمّيّةً خاصّةً، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ فرنسا القرن 21 هذه، التي هي بلدٌ ديموقراطيٌّ ومهْدٌ لحقوق الإنسان، يمْكن أن نراها تُتَّهم بممارسة تمييزٍ محتمَلٍ تجاه تجمّعٍ أقلّيٍّ (communauté minoritaire).

إنّ الدّيموقراطية تستلزم، بجوهرها، الاعتراف بالتّنوّع. مادام هذا التّنوّعُ مسجَّلاً في الإطارِ نفسه، فإنّ صعوباتِ التّعايش تبقى، عمومًا، بسيطةً وقابلةً للمعالجة بسهولة كبيرة. إنّ التحدّياتِ الحقيقيّةَ أمام الدّيموقراطيّة هي تلك المرتبطةُ بنزاعات تتعلّق بالقيم، وبالقوانين والمعايير، وبالخصوص لمّا تتجلّى بعض التّعبيرات الثقافيّة والدّينيّة كصورة لماضٍ قد تمّت محاربته، أو أنّها هي نفسُها ترفض التّنوّعَ. والحالة هذه، نشهد، اليومَ، صعودًا للتيّارات الأصوليّة الدّينيّة من جميع الأطياف، ما يفرض على الديموقراطيّين (أنصار الدّيموقراطيّة)، إزاءَ ذلك، أن يعيدوا التأكيد، بوضوحٍ، على عددٍ من المبادئ.

ومع ذلك، فإنّ ردود الفعل تجاه هذا التّدخّل التّشريعي الخاصّ بحمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّة، ليست، بطبيعة الحال، متناغمةً، لأنّ الموضوع لم يُحسَم نهائيًّا. إنّ الأهمّيّة الحاليّة للجدل تتجاوز حدود فرنسا. على الرغم من وجود نزعة لإعادة تنظيم السّاحة الدُّوليّة في تكتّلات إقليميّة، فإنّ فرنسا هي البلد الوحيد في الاتّحاد الأوروبيّ الذي يحظر حمل (وارتداء) الرّموز الدّينيّةَ في المؤسّسات المدرسيّة العامّة (الحكوميّة)، ما يؤدّي إلى ردود فعل قويّة من قِبل بلدان أخرى من أعضاء الاتّحاد.

[1]- DE BEZE، M. -O. Pour une loi sur le voile. In: Revue Administrative. n° 337، 2003، p. 37.

من جهة أخرى، فإنّ المشهد الحديث (panorama moderne) يتميّز بالتّبادل المكثّف بين مختلف الدّول بحيث إنّ أيًّا من الظّواهر لا يمكن أن يُعتبر بمنزلة ظاهرة عارضة (épiphénomène) لا تُخلِّف ارتداداتٍ.

زيادة على ذلك، تميّزت السنوات الأخيرة بالانتشار العالمي للإسلام، وبطبيعة الحال بانتشار التّطرّف الذي يمكن أن يرافقه. إنّ التّعصّب الدّينيّ بإمكانه أنْ يقوم بإعمال غير مقبولة ضد الدّولة الجمهوريّة، مثل عمليّات الاغتيال واحتجاز رهائنَ من الأبرياء، كما رأينا في 11 أيلول / سبتمبر 2001، وفي هجوم مدريد، أو في خطف المراسلين الفرنسيّين في العراق من قِبل إسلاميّين متعصّبين. بالتّالي، يقع على عاتق الدّولة الجمهوريّة واجبُ ردِّ الفعل تجاه هذا التّعدّي من الدّينيّ. بالمقابل، يمكن أن تؤدّي هذه الأحداث، من خلال قياسٍ خطيرٍ، إلى ربْطِ التّطرّف الإسلاميّ بالتجمّع المسلم (بالمسلمين)، ما يعزّز شيطنة الإسلام.

أمكننا أنْ ندْرك أنّ مسألة الحجاب الإسلاميّ ليست سوى علامة على نموّ الظاهرة الدّينيّة في المجتمع والجمهوريّة الفرنسيّين، وكذلك على تغيّر العلاقات على السّاحة الدُّوليّة، ولكنْ، أيضًا، على مهمّة الإدماج الصّعبة في بلدٍ ديموقراطيٍّ.

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق للمنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتجري أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها لمفكّرين من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني

قراءة في أفكار محمد عمارة

محمد عبد المهدي سلمان الحلو

جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني

قراءة في أفكار محمد عمارة

محمد عبد المهدي سلمان الحلو[*]

مجموعة كبيرة من المصطلحات المتقابلة تكتظ بها كتابات المفكر المصري محمد عمارة. ولا شك في أن هذه الثنائيات المتجاورة بعضها مع بعض تعبر عن نسيج فكري مُحكم في منجزه المعرفي، وهي تتبلور من خلال استعمالاته لها، وتداوله لهذه المصطلحات مثل : (داخلي ـ خارجي، تخلف ـ تقدم، استقلال ـ تبعية، عالمية ـ عولمة، تنوير ـ تزوير، الولاء- البراء، الوحي – الكون، الدين – الدولة، الموروث ـ الوافد، التدافع ـ الصراع).

هذا البحث الذي وضع تحت عنوان "جدلية الصراع والتدافع بين الشرق الإسلامي والغرب العلماني هو محاولة تأصيل للإشكالية من خلال ما قدمه عمارة من كتابات جدالية في هذا الشأن.

المحرر

حاول الدكتور محمد عمارة أن يميز وأن يضع فوارق مفصلية بين العديد من المصطلحات المتداولة والمشتركة بين العالمين الشرقي الاسلامي والغربي، مما يشكل خلطاً عند استخدام المصطلح الواحد في غيره معناه المقصود الموضوع له في الحضارة الغربية، والغرض من التميز وضع القارئ على مستوى عال من الوضوح والدقة والمفهومية عند استخدامه للمصطلح والتميز

---

*ـ عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام، نهضة مصر، مصر، بلا طبعة ولا تاريخ. وللدكتور عمارة مجموعة اخرى من الكتب التي عالج فيها الفارق والاختلاف بين المصطلحات ردا على مقولة لا مشاحة في المصطلحات، إذ اثبت أن هناك مشاحة وأن هناك اختلافاً بين المصطلحات التي نحتاج إلى تثبيتها ومعرفتها بالدقة لازالة اللبس الحاصل بينها وبين المفاهيم المختلفة والمستخدمة في الحضارتين الاسلامية والغربية: ومن هذه الكتب: إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، دار السلام، القاهرة ـ مصر، الطبعة الاولى، 2009. وكتاب: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ.

بين معناه إسلامياً أو غربياً حين استخدامه في موارد الفكر أو في موارد الكلمة، من قبيل مصطلحات العلمانية والعالمية والاصولية والتشريع والحرية والحكم....

وما نقصده بهذا المقال من معركة المصطلحات هو انعكاس المعركة الفكرية على أرض الواقع المعاش لتعود مرة اخرى إلى عالم الفكر وتبيان جدلية العلاقة بين الشرق الاسلامي المُستعمَر، والمتأثر بالوافد الجديد، والغرب العلماني الذي استطاع أن يفرق بين الحكومة - الشريعة، والدين - الدولة، في العالم الاسلامي، يوم استطاع الغرب منتصراً أن يحطم الخلافة (الرمز) التي لم يكن لها (فعلاً) في الواقع الإسلامي [1].

إنه البناء الفكري لتصوير العلاقة بين الحضارات (صدام وصراع) أو (تحرك وتدافع) من خلال بيانه لإشكالية هذه المصطلحات في اقع الأمة، وأثرها في الصراع الاسلامي - الغربي في مساحة الواقع ليضع بذلك مشروعه الفكري كمعالجة وحل لهذه الأزمة، باعتبار أن الإسلام هو الحل [2]، وصولا إلى الاستقلال الحضاري، المشروع الذي يؤمن بالتمايز الحضاري حقيقة واقعية تعطي لكل حضارة من الحضارات المختلفة خصوصيتها، والتي يجب أن يميز فيها كل ما هو (عام)، مما هو (خاص)، وحتى لا تفقد الامة توازنها وتضيع بين مصطلحات (القوة - العقل، السيف - القلم، المادة - الفكر)[3].

إن مقولتي (الصراع والتدافع) أبرز مقولتين تبينان الجدلية الفكرية بين العالمين الإسلامي (الشرق) والعلماني (الغرب)، فـ (الصراع) يمثل (القطب الواحد، العلمانية، العولمة، الوافد، الديمقراطية، التأويل)، و(التدافع) يعني: (التعددية، العالمية، الإلهية، الموروث، الشورى، النص)، إنها رؤية غربية، ورؤية نقدية بينها المفكر عمارة.

الصراع والتدافع:

يعتبر عمارة (التماس الحضاري) حالة صحية وإيجابية، وهي لا محالة قائمة بين الحضارات وبقوة، وأساس هذا التماس هو التمايز الحضاري القائم، وهنا يميز عمارة ثلاثةَ مصطلحات داخل مفهوم التماس لتحقيق (تفاعل حضاري)، يميز (التمايز، الانغلاق، الإلغاء)، فالتماس حقيقة موضوعية تؤكدها وجود سمات وخصائص متمايزة فيما بين الحضارات المتعددة، تصبغها

[1]. عمارة، محمد، الاسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، 2002، ص 39.
[2]. عمارة، محمد، هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف ؟، دار الشروق، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، 1998.
[3]. عمارة، محمد، الاستقلال الحضاري، نهضة مصر، القاهرة - مصر، الطبعة الاولى، 2007، ص 28، و122.

بشخصيتها القوية وتاريخها العريق، فلأبناء هذه الحضارات علاقات مختلفة في المفاهيم المركزية (الله، الإنسان، الفرد، الجماعة، الدين، الدولة)، والتاريخ لم يشهد مانعاً من الاتصال أو التفاعل بين هذه الحضارات، فلا يوجد سبب يمنع من التقاء هذه الحضارات بما يشكل عاملاً صحياً داعماً لهذا التمايز، وليس إلغاءً له، تخرج الحضارة به من الكمون والوجود بالقوة إلى الظهور والوجود بالفعل، لكن علاقة حضارتنا الإسلامية الراهنة (الأنا الحاضرة) تشكل أزمة في الفكر الإسلامي المعاصر، لها عمقها التاريخي مع (الآخر الحضاري) المهيمن عالمياً[1].

بدأت هذه الأزمة بوجهها السافر، يوم شهدت الحضارة الغربي انسجاماً واضحاً بعد انشقاق دام لأكثر من سبعين سنة، بين قطبي الحضارة الغربية (الليبرالية ـ الرأسمالية) و(الشمولية - الشيوعية)، حين سقط الاتحاد السوفيتي سنة 1991، عزز هذا السقوط موقف الليبرالية ـ الرأسمالية، التي حددت موقفها وبوضوح اتجاه الحضارات الأخرى، والتي أكدها همنغتون في كتابه (صدام الحضرات) وقسمها إلى ثماني حضارات (الغربية، الكونفوشيوسية، اليابانية، الإسلامية، الهندية، الأرثوذكسية السلافية، الأمريكية اللاتينية، الإفريقية) وكان نصيب الحضارة الإسلامية هو الأوفر حظا من هذا التحديد، ترجع تاريخية هذا الصراع إلى القرن السابع الميلادي، قرن بدء الدعوة إلى الإسلام وظهوره، زمن البعثة النبوية وانطلاق الإسلام حضارة عالمية، فالصراع الحضاري هو من قاد إلى فكرة (العولمة)، والتي كانت (العلمانية) سبيلها والقائد اليها، بما يحقق (مركزية حضارية)، وحدوية عامة، ترفض الآخر وتفرض القوة والهيمنة على العالم وتلغي الشريك والتمييز الحضاري والثقافي وصولاً إلى عولمة وكوكبة وكوننة تخضع للغرب المهيمن[2].

ومن موقف إسلامي نقدي، يرفض عمارة، الصراع الحضاري الذي يقوده الغرب، وينطلق نحو التدافع منهج الإسلام والقرآن الكريم في التعامل مع الآخر، أشخاصاً وحضارات، فعمارة يرفض: «فلسفة الصراع في علاقات الحضارات، ومع تزكيتنا منهاج الإسلام في التدافع والتسابق بين الحضارات على طريق التقدم»[3]، منعا للانغلاق في الحضارة الإسلامية، ودفعا للعداء من قبل الغرب، فـ (الصراع) قرآنيا يعني أن يصرع الطرف الآخر ويلحق به حالة (الفناء)، انطلاقا من قوله تعالى: «**سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ**

[1]ـ المصدر نفسه، ص 187-189. وايضا: عمارة، محمد، أزمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشرق الاوسط، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 38.

[2]ـ عمارة، محمد، الحضارات العالمية تدافع أم صراع ؟، نهضة مصر، القهرة –مصر، الطبعة الأولى، 1998، ص 7-17. وأيضا: بين العالمية الاسلامية والعولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة –مصر، الطبعة الأولى، 2009، ص 5-6.

[3]ـ الحضارات العالمية تدافع أم صراع، مصدر سابق، ص 8.

نَخْلٍ خَاوِيَةٍ» الحاقة/7 وهو مرفوض قرآنيا، أما الدفع والتدافع الذي يؤسس عليه عمارة علاقات الحضارات والتوازن الاجتماعي، فهو يعني التحريك من درجة إلى درجة أعلى مما يؤدي إلى تصحيح العلاقة بين الأطراف المتعددة، من هنا يبدو الفارق واضحاً بين صراعٍ يؤدي إلى الفناء، وبين دفع يؤدي إلى التحريك ليصل إلى درجة (الولي الحميم)، انطلاقا من قوله تعالى: « **وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ** » فصلت /34، «**فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّـهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّـهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**» البقرة/251، «**الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّـهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّـهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّـهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّـهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّـهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**» الحج/40، وهذا هو السبيل الإسلامي: «فالتدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتسابق يحافظ على التعددية، ويتوسط بين الصراع وبين السكون، هو فلسفة الإسلام وسبيل حضارتنا الاسلامية في العلاقات»[1]، وفلسفة التدافع هذه ليس مجرد فكر إسلامي يخضع للاجتهادات، بل هو ثابت إسلامي[2].

العالمية العلمانية - العالمية الإسلامية:

العلمانية Secularism مصطلح غربي يترجم إلى معنى الدنيوي أو العالمي والواقعي، والذي يعني به فصل السماء عن الارض، بما يقع مقابلاً للمقدس، أي الديني الكهنوتي النائب عن السماء، المحتكر للسلطة الإلهية والمالك لكل مفاتحها بجعله سلطان الدنيا وقداسه كسلطان الدين وقداسه، بما يحول المتغيرات الدنيوية ثوابت مقدسة يحكم بها المتغيرات العلمية والقانونية والاجتماعية بثوابت الدين[3].

ومن هذا التعريف الذي قدمه عمارة للعلمانية، تبين أن الاتجاه العلماني يرفض كل ما هو مقدس كهنوتي، ويرفض النظر بكتاب الوحي، وينظر إلى الكون بكتاب الكون فقط، فالعلمانية تعمل على فصل كل ما هو فوقي سماوي عن كل ما هو أرضي سفلي، وتبعد الروح عن مسار الحياة الواقعية للإنسان، تتيح للعقل والتجربة مسؤولية تدبير الإنسان لنفسه في الارض، انطلاقا من واقع

[1]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص 11.
[2]. الحضارات العالمية تدافع أم صراع، مصدر سابق، 18-20.
[3]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص23.

معاش تعتبره مصدراً وحيداً للفكر والممارسة الدنيوية في الميادين المختلفة (الاجتماع والاقتصاد والتعليم والإعلام) بعيدا عن كل الرؤى الوحيانية المقدسة، والعلمانية رد فعل قويي ضد الاتجاه اللاهوتي الكنسي، المصطلح عليه بنظرية السيفين Theory Of Two Swords والتي جمعت فيها الكنيسة بين السيف الروحي – السلطة الدينية، والسيف الزمني – السلطة المدنية للدولة، ويبعد بذلك العلمانية سيف السلطة الدينية (الروحي)، تبقي السيف الزمني (المدنية)، تاركةً الثورة العلمانية الحياة الروحية خالصةً للكنيسة، مستمسكة لإدارة شؤون الحياة بالعقل والتجربة، رافضة الدين اللاهوتي، فكل ما هو في الارض لا يحتاج إلى رعاية إلهية وقوى خفية، فالعلمانية: «هي جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة ومن داخل العالم، من غير تدخل شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق هذا العالم»[1].

ويرجع عمارة سبب انتشار العلمانية في أوروبا إلى التصور المسيحي للعلاقة القائمة بين الدين والدولة، ومن خلال مقولة دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فهي شريعة - المسيحية – روحية لا تقدم حلا لواقع المجتمع ولا نظام الدولة، ومما أسهم في توسع العلمانية الموروث الغربي اليوناني من خلال تركيزه على فكرة المنفعة باعتبارها معياراً اساسياً بعيداً عن أخلاقيات الأديان والشريعة السماوية مما ساعد على إيجاد القانون الوضعي للعلمانية [2]، وأسهمت العلمانية بدورها في نشر فكرة العولمة بين الحضارات المختلفة مختزلة للكل في (مركزية حضـــــــارية) واحدة.

ينقد عمارة فكرة العلمانية القائمة على ثلاثية صراعية، وضعها كل من ميكافيللي وهيجل ودارون، فميكافيللي تقوم فلسفته السياسية على التحلل من الأخلاق اعتماداً على فلسفة القوة والصراع والنفعية، وفلسفة هيجل تعتمد على الصراع بين الفكرة ونقيضها ونقيض النقيض، وفلسفة التاريخ عنده هي علاقة صراع بن العصور، ويعتمد أصل الأنواع الذي ألفه دارون على فكرة البقاء للأقوى والأصلح، والدمار والانتثار والفناء للاضعف [3].

ومن هنا، فما تواجهه الأمة الاسلامية من التحديات القادمة من الغرب ومن العلمانية، هو ليس تناقضاً واختلافاً في الرؤى، وانما هو صراع يمثل قطبه الأول التيارات والاتجاهات المختلفة والممثلة للأمة، ويمثل قطبه الاخر الهيمنة الغربية [4].

---

[1]. المصدر السابق، ص 23-25. وكذلك: عمارة، محمد، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الاولى، 2008، ص 36-37.

[2]. الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 25.

[3]. العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مصدر سابق، ص 19.

[4]. عمارة، محمد، الحوار بين الاسلاميين والعلمانيين نهضة مصر، مصر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 10.

وفي معرض نقده العلمانيةَ، يؤكد عمارة أن نظرية العلمانية بالاضافة إلى اعتمادها على الأصلين السابقين، تقوم على تصور أرسطو نطاقَ عمل الذات الإلهية الذي يدعمه التفكير الكنسي المسيحي ويقر به، من أن عمل الذات الإلهية هو الخلق فقط من دون التدبير أو الرعاية، وهو التصور العلماني الفارق ذاته بين الإلهي الروحي – الدين، والمعتمد في ازدهار العمران الإنساني على (العقل- التجربة) فقط، والإنسان هو المتكفل بكل شيء، في حين أن التصور الإسلامي للذات الالهية يختلف عن ذلك تماما، فالذات الالهية لها الخلق ولها التدبير والرعاية أيضا: «**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّـهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّـهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ**» الزمر /38، فهو خالق كل شيء ومدبر كل شيء، وهو سبحانه المستأثر بالخلق والأمر، وهما الإيجاد والتدبير، وهو المستخلف للإنسان بالشورى ليقيم العمران الإنساني، بما يمتلك الاإسان من إرادة وقدرة واستطاعة وعزم يحتاج إليها في عملية إقامة العمران [1].

فالعلمانية التي يراها الغرب نموذجاً عالمياً يحقق لها العولمة والكوننة، تعتمد على نزعته المركزية المعبرة عن نموذجه الحضاري والمعتمد على إقصاء الآخر الحضاري عن طريق إدامة الصراع ونشر روح الاستئصال للبنى التحتية - كما يعبر عمارة – للموروث الفكري الحضاري، للحضارات المختلفة [2].

فالعمانية باختصار نموذج مركزي وحدوي، يعتمد على العقل، ويرفض السماء والتشريع الإلهي، ويقصي الآخر، وفق الثقافة التي تتميز بها عن ثقافة بقية الحضارات، لكن العالمية التي يريدها الإسلام، وكما يصورها عمارة، من منظور قرآني، تختلف جذرياً عن العالمية العلمانية الغربية، فهي محكمة للذات الإلهية في الخلق والرعاية والتدبير، ويعطي لنا تعريفاً مائزاً يؤكد فيه صفات مثالية تخلق واقعاً تعددياً، فهي: «نزعة إنسانية، وتوجه نحو التفاعل بين الحضارات، والتلاقح بين الثقافات، والمقارنة بين الأنساق الفكرية، والتعاون والتساند والتكافل والتعارف بين الأمم والشعوب والدول، ترى العالم منتدى حضارات، بينها مساحة كبيرة من المشترك الإنساني العام، ولكل منها هوية ثقافية تتميز بها، ومصالح وطنية وقومية وحضارية واقتصادية وأمنية لابد مراعاتها، في إطار توازن المصالح، وليس توازن القوى بين هذه الأمم والحضارات»[3].

[1]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص31-34، وأيضا: الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 25.
[2]. بين العالمية الإسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 14-17.
[3]. المصدر السابق، ص 11.

ومن خلال هذا التعريف، تبين لنا الفارق الشاسع بين العالميتين، فهنا نزعة إنسانية، وهنا تفاعل وتلاقح وتعاون وتساند وتكامل بين مساحات كبيرة، تحتفظ كل منها بهويتها ومصلحتها الوطنية والقومية في إطار توازن المصالح، وليس توازن القوى.

فالعالمية الإسلامية ترفض الانفراد بالعالم، وتهتم بالتدافع والتسابق من أجل الرقي والتقدم، الذي يحقق التعددية الحضارية ـ رافضاً للفردية والمركزية ـ والتنوع الثقافي والاختلاف بينها ـ الحضارات ـ وهذا التنوع والتمايز يرفض الانغلاق على الذات، أو إلغاء الآخر حضارياً: «فالعالمية الإسلامية هي تنوع وتعارف وتعايش وتدافع وتسابق في إطار الوحدة الإنسانية، والمشترك الإنساني العام، أما العولمة الغربية فهي صراع وتفتيت وفوضى ـ يسمونها خلاقة، في إطار الهيمنة الغربية، التي تريد صب العالم في القالب الحضاري الغربي دون سواه»[1].

التنوير والتزوير:

فكرة التمايز التي دعا إليها عمارة لعلاقة أساسية بين الحضارات المختلفة، اعتبرتها الحضارة الغربية مجرد أكذوبة فالحضارة بدأت في الغرب – أرض اليونان أصالة، وانتهت بأرض أوروبا الحديثة أصالة أيضاً وما زالت مستمرة، أما الحضارة الإسلامية، فلا حظّ لها من الأصالة، وحظها أنها تبعية ناقلة للحضارة الغربية، كما تعتقد العلمانية الأوربية ذلك في تصوراتها رفضا للآخر الحضاري، وتهميشا له، وتصور العلمانية هذا للحضارة الإسلامية دعا الكثيرين من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري للأمة، وتردي أوضاعها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بالاضافة إلى الانبهار بالمدنية الأوربية الحديثة، دعت الكثيرين من المهتمين بالشأن الثقافي والفكري، إلى أن يكونوا دعاة للأوربية والتغريب تحت شعار (التنوير)، ومن خلال تحديد العلاقة بين (الموروث والوافد) [2].

تتجلى العلاقة للوافد الغربي بالموروث الشائع في المناطق التي استولى عليها الغرب واحتلها، بتحويل الموروث القومي الوطني لها إلى مسخ حضاري، وتحويل كل هذه الحضارات إلى هامش حضاري، تحقيقاً للتبعية الحضارية، فتكون درعاً وهامشاً لهذه الحضارة الوافدة، وأن يكون العقل (العربي الاسلامي) عقلاً تابعاً للغرب، وأن تكون الثروات والخيرات الممتدة نهباً للقادم الجديد، وهذا جراء الاحتكاك العنيف للحضارة الغربية مع الحضارات الاخرى [3].

---

[1]. المصدر نفسه، ص 11-13. 66

[2]. الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 11.

[3]. المصدر نفسه، 127-129.

ولتحديد الموقف من الوافد، والموقف من الموروث، يضع عمارة معياراً لذلك الموقف، وهو المحافظة على الثوابت الحضارية بما يسلم على هوية الأمة، تلك الهوية التي حاول دعاة التنوير سلخها ومسخها كما حاول الغرب [1].

يميز عمارة نوعين من الوافد: الوافد الذي كان قادماً من اليونان والممتزج بالحضارة الإسلامية، والذي هضمته الحضارة الإسلامية ووظفته بما يخدم مصلحتها بالدفاع عن عقيدتها ووجودها من أن تمر بمرحلة (التراجع والاستضعاف) التي مثلتها حال الأمة مع الوافد الأوربي الحديث، والذي لم تتمكن الأمة من تميز النافع من الضار فيه[2].

لذلك انقسمت الأمة تجاه هذا الوافد إلى مجموعة اتجاهات: رافضةً له ومؤكدة التمسك بالتراث وهو الاتجاه السلفي النصي، واتجاه رافض للتراث جملة وتفصيلاً، وداعيا للتغريب والتنوير، واتجاه ثالث يدعو إلى المحافظة على التراث، والأخذ بما هو نافع ومفيد من الوافد، وبما يحفظ للأمة هويتها واستقلالها الحضاري، وبما يمثل فكرة التدافع الجوهرية في منظومة عمارة الفكرية، وهو التيار الوسط النابع من الوسطية الإسلامية الداعي لها، وهو تيار التجديد الديني أو الجامعة الإسلامية التي لا يدعي عمارة انتسابه اليها فهو شرف لا يدعيه واتهام لا يدفعه[3].

ما التنوير ؟

التنوير Enlightenment مصلح لم يكن له معنى كما هو شائع اليوم في عالمنا، وفي الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية والعربية ـ كما يرى عمارة، باعتبار أن التنوير حركة فلسفية ظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي، وهو فلسفة تعتمد في بنائها الفكري على العقل والاستقلال بالرأي، وتؤمن بأثر الاخلاق، وتقوم على فكرة التقدم، والتحرر من السلطة والتقاليد [4].

ويفرق عمارة بين فكرة التنوير الغربي كما عرفت عند الغرب في القرن الثامن عشر الميلادي، باعتبارها حركة إحياء حضاري لا ديني، تحل العقل والعلم والفلسفة محل الله والوحي والدين، وفكرة التنوير الإسلامي التي يدعو لها عمارة ويتبناها، فالتنوير العلماني يحاول أن يقيم أسس المعرفة لكتاب الكون على العقل والتجربة، ويبعد فكرة الوحي عن مصادر المعرفة والعلم، مجال

[1]. المصدر نفسه، ص 170.
[2]. الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 6.
[3]. الاستقلال الحضاري، مصدر سابق، ص 22.
[4]. الإسلام بين التثوير والتزوير، مصدر سابق، ص 19.

التنوير الغربي المحسوس والمعقول فقط، من غير أن تكون وسطية أو علاقة بين الدين والعقل [1].

إن وجود تثوير غربي بما يملك من سمات تحدد هويته، لا يمنع من وجهة نظر مفكرنا أن يكون هناك تنوير إسلامي تتجدد مضامينه ومحتوياته وفق الهوية الإسلامية، فالله سبحانه نور: «**اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّـهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّـهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**» النور/35، والقران نور: «**فَآمِنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**» التغابن /8، والاسلام نور: «**اللَّـهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**» البقرة /257، والرسل نور: «**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّـهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ**» المائدة /15، والحكمة نور، فهو تنوير يؤمن بالله والرسل والدين والقرآن بما يشكل معرفة تنويرية متميزة: «فنحن إذن أمام تنوير إسلامي متميز، لتميز الإسلام ونسقه الفكري، وتطور حضارته، إنه ثمرة إسلامية خالصة وخاصة وليس كالتنوير الغربي رد فعل ناقص وناقض للدين»[2].

فالتنوير الاسلامي لا يقف عند حدود المحسوس والمعقول، فهو ينطلق باتجاه المطلق، يؤمن بالدين والوحي، ويعتبر الوحي مصدراً من مصادر المعرفة، ويرفض أن يتعارضا معا، فالمعرفة الإسلامية تقوم على العقل والنقل والتجريب والوجدان، ويقيم علاقة واضحة بين الدين والدولة وفق نظام الاستحلاف والحاكمية، وهو لا يفصل الدين عن الدولة، ولا يسلم مقدرات كتاب الكون إلى الإنسان فقط، بل هو يجمع بين ثنائيات متفرقة: دنيا ودين، المادة والروح، الفرد والمجموع، الذات والآخر[3].

ويؤكد عمارة أن رفض التنوير الذي يجعل الانسان بدلا من الله، لا يعني أنه يريد أن يجعل الله بدلا من الإنسان، وإنما هنا تظهر الوسطية الإسلامية وموقفها بالجمع بين الإيمان بوجود الله تعالى، وبوجود الإنسان، والعلاقة القائمة بينهما، وفق نظام الاستحلاف لإقامة العمران الإنساني، هذا من جانب، من جانب آخر، إنه لا يريد أن يحل الوحي والنقل بدلا من العقل والتجربة، بل لا

[1]. المصدر السابق، ص 223-225.

[2]. المصدر نفسه، 26-27.

[3]. المصدر نفسه، ص 225-226.

بد من استخدام العقل والنقل في معرفة كتاب الكون وكتاب الوجود، وهو - التنوير الاسلامي، لا يقاطع معرفياً الموروث الديني أو يحله بدلا من التقدم والتطور، وإنما يجعل التجديد الديني هو الجامع بين هذه العناصر المختلفة [1].

وبهذا يستطيع وبرؤية نقدية من خلال تمييز التنوير الاسلامي من التنوير الغربي، أن يميز أيضاً التنوير الذي دعا إليه بعض المهتمين بالشأن الثقافي للأمة من خلال إحلال العلمانية بمفاهيمها التنويرية المعتمدة على العقل بدلاً من الوحي، واعتبار مصدر المعرفة المحسوس والمعقول، ورفض المطلق، فهذه كلها مجرد شعارات لا تتلاءم والعالمية الإسلامية، وهي مشكلة كما يعبر عنها: «ولذلك يبدو شذوذ الدعوة إلى العلمانية في الواقع الإسلامي، باعتبارها دعوة إلى حل ليست له مشكلة في عالم الإسلام»[2].

إن دعوة العلمانية وسحبها إلى العالم الإسلامي تزوير وليس تنويراً كما يرى عمارة ذلك، ومن التزوير أيضاً أن تنسب دعاوى التنوير بالمعنى الغربي إلى دعاة الوسطية الإسلامية والتجديد الديني أمثال الطهطاوي والأفغاني وعبده، وهم براء من هذه الدعاوى [3].

إن التنوير الحقيقي بما يحافظ على الموروث الإسلامي ويحافظ على هوية الأمة، والموروث ليس هو الذي له مدى متباعد وضارب في عمق تاريخ الأمة، بما حملت من تيارات واتجاهات وأحزاب وفرق بينها توافقات أو تناقضات وتوترات، فليس كل هذه الاتجاهات وما حملت من فكر هو الموروث الحقيقي، إن الموروث الحقيقي هو الثوابت التي تحافظ على عناصر الهوية الثقافية باعتبارها ثوابت خالدة، كالعروبة واللغة والتدين والقيم والوسطية الإسلامية، فاللغة العربية خالدة بخلود القرآن، وهي صامدة أمام التحديات الاستعمارية ومحاولات السلخ في الأمة العربية الاسلامية، من محاولات استبدال لغة المستعمر بها، والتدين هو ليس ممارسة الشعائر الخاصة بل هو جوهر ثابت حقيقي وأصيل، والقيم الأخلاقية الثابتة غير المتغيرة التي تحافظ على الأخلاق السامية ونظام الأسرة، والوسطية الإسلامية الجامعة لصنوف الخير، باعتبار أن أمتنا الأمة الوسط، والوسطية ليست الوسطية الأرسطية التي يقع فيه الشيء عند نقطة وسط بين طرفي اليمين واليسار، بل هي تأليف المختلفات، بين العقل والنقل، الجسد والروح، الدنيا والآخرة، الفرد والجماعة، الوسطية الإسلامية روح الحضارة الإسلامية وهويتها التي تجعل منها بهذه الصفات

---

[1]. المصدر نفسه، ص 275-276.

[2]. الإسلام والسياسة والرد على شبهات العلمانيين، مصدر سابق، ص 29 (والنص السالف كلمة تقديمية للشيخ جاد الحق علي جاد الحق)

[3]. الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، ص 227-275.

أو العناصر المكونة لهويتها روحاً مؤمنة ترفض المادية والعلمانية الغربية، وتحافظ على وجودها بتدافع ثوابتها مع موجات الصراع والأنا الفردية الغربية [1].

الديمقراطية والحاكمية:

ومن جراء التنوير والحملات التنويرية الأوربية، نشأ الصراع السياسي حول نظام الخلافة والشورى السياسي القائم في الإسلام كمنهج للحكم، ونظام الحكم الأوروبي الذي يدعي الديمقراطية، وموقف الصراع بين الشورى والديمقراطية جاء من خلال الاتجاهات والأحزاب الفكرية التي تبنت التغريب ومقولاته، ومنها الديمقراطية، مما جعل التساؤل القائم: هل الشورى والديمقراطية تتطابق فيما بينها ؟ أو لا يوجد بينهما تطابق ؟[2].

يرى عمارة من خلال الإيمان بالتماس الحضاري، ونتيجة للتدافع، بأنه لا مانع من تعدد انظمة الحكم في المجتمع الانساني، فلا فرق بين الشورى وبين الديمقراطية، ما دامت كل واحدة منها تسعى إلى تحقيق مقاصد، وتفجر طاقات لإبداع الانسان، وعليه يبين عمارة الفرق بين الديمقراطية والشورى فلسفة وآليات، ليخرج بذلك بحكم واضح بين، يوضح العلاقة بينهما، فمع كون الديمقراطية نظاماً سياسياً واجتماعياً أوربياً عرفته اليونان القديمة، وأخذ هذا النظام بالتطور في أوروبا الحديثة، من خلال تحديد العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد في مبادىء الحرية وحقوق الإنسان والوطنية، باعتبار أن الشعب هو مصدر السلطات، وصاحب السيادة، وتتحق آلية الديمقراطية من خلال المجلس النيابي القائم نتيجة لتعذر الديمقراطية بصورة مباشرة، في حين أن نظام الشورى، كنظام سياسي، للحكم والإدارة الإسلامية، أقره النبي – صلى الله عليه وآله- في المسائل التي لم يرد فيها نص وحكم صريح، فيعتمد على الشورى والتشاور مع بقية المسلمين في انتزاع الأمر منهم، من دون مجرد التطوع، وهذه فلسفة نظام الحكم الإسلامي وآلياته: «السيادة والنظام والسلطة والسلطان أمارة الإنسان في الأسرة في المجتمع وفي الدولة»[3].

واذا كانت العلمانية والعولمة الغربية تقفان على طرفي نقيض مع العالمية الاسلامية [4]، فالإسلام والغرب ليسا على طرفي نقيض في مسألة الديمقراطية بالإطلاق كما يحاول أن يصوره بعضهم، بأن يجعل أحدهما في قبالة الآخر، ولا وجود للتسوية أو التكامل بينهما، فهناك كما يرى عمارة:

---

[1]. المصدر السابق، ص 276.

[2]. عمارة، محمد، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة – مصر، الطبعة الاولى، 2009، ص73.

[3]. المصدر السابق، ص 53.

[4]. بين العالمية الإسلامية والعلمانية الغربية، مصدر سابق، ص 11.

«مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما»[1].

فكل من الشورى والديمقراطية من ناحية آلياتها تجارب وخبرات انسانية، يفرضها الواقع وفق ظروف الحكم زمانياً ومكانياً، وما تختلف به الديمقراطية وتمتاز عن الشورى هي مصدر السيادة، فالسيادة والسلطة في النظم الديمقراطية للشعب وللأمة، أما في الشورى فمصدر السيادة هو التشريع الإلهي، والسلطة فيها للإنسان، وفي إطار ما تحدده الشريعة له من نصوص وقواعد تخول له القدرة في الاجتهاد وفي المسائل التي لم يصرح فيها بنص ذي حكم واضح [2].

ومن هنا يرى عمارة أن الحاكمية الإلهية مصدر السيادة، وهذا لا يعني إلغاء الحاكمية البشرية - مصدر السلطة، ونستطيع القول: إن الحاكمية البشرية في طول الحاكمية الاإهية، وليس بعرضها، فهي حاكمية تستند وتعتمد على نصوص التشريع الإلهي، وهذا يقضي التعددية والتنوع في الاجتهادات والأحكام[3].

وهذه التعددية حالة صحية، تختلف عن الديمقراطية الغربية التي تريد أن تفرض سيادتها على الحضارات الاخرى بما يحقق لها حالة من الفناء تجاهها، وأن تكون أنظمة الحكم واحدة مركزية حالها حال أنظمة الحكم الأوربية الديمقراطية، تحقيقاً للعولمة الغربية، وهي ما تنافي الخصوصية والهوية والذاتية لكل حضارة، فالحضارة الإسلامية تؤمن بالتعددية وسيلة للتدافع ' ووسيلة لإصدار الأحكام، ومصدرا ثقافياً.

التعددية وإلغاء الآخر:

يعرف عمارة التعددية: بأنها تنوع مؤسس على تمييز وخصوصية، وهي لا يمكن أن توجد أو تتصور الا في إطار الوحدة والجامع لها، ولذلك فمن غير الصحيح أن نطلق التعددية على التشرذم، أو أن تطلق على الواحدية التي لا أجزاء لها، ولكل تعددية وحدة جامعة، من غيرها لا يمكن قيام التنوع والتمايز، والتعددية على مراتب وطبقات، يحدها ما يصطلح عليه عمارة (الجامع- الربط) الذي يجمع أجزاءها، كتعددية الحضارات والقوميات المؤسسة على ما يعنيها من شرائع وقوانين ومناهج وفلسفات[4].

---

[1]. في النظام السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص 75.
[2]. المصدر السابق، ص 75-76.
[3]. معركة المصطلحات، مصدر سابق، ص75.
[4]. هل الإسلام هو الحل: لماذا وكيف؟ مصدر سابق، ص 50.

والتعددية التي ينظر إليها عمارة، ليست خياراً إنسانيا أو سياسياً، بل هي من السنن الإلهية التي سنها الله تعالى، في الفكر والخلق والإبداع،، والغرض منها تحقيق الاجتماع الإنساني للوصول إلى مبتغاه بعد معرفة ما يصلح المجتمع ويضره[1].

وتبرز هذه السنة الإلهية أكثر فيما يعرضه عمارة من أن التنوع سنة الهية، يصطلح عليها بـ (حكمة الخلق)، وهو يدعو إلى الوعي بهذه الحقيقة، وبكل ما تحمل من أبعاد وتجليات في الثقافة الإسلامية، وهي سنة توجبها مقولة الدفع التي تعتبر من مقومات الفكر الإسلامي في فكر مفكرنا، والتعددية سنة جارية في الكون وفي الإنسان وفي الحيوان، فالإنسان يختلف عن الإنسان في لونه وجنسه وقوميته ولغته، كما تختلف الحضارات بعضها عن بعض بلغتها وفلسفتها وقوانينها وتشريعها، فضلا عن أن التعدد قائم في الفكر أيضاً الذي قسم إلى مدارس ومذاهب وفرق وتيارات، وقائم في المجتمع المقسم إلى طبقات وشرائح ووظائف ومهن: «وكون الإسلام دين الجماعة، لا يلغي تميز الفرد ولا تمايز الطبقات، بل تميز التعددية في التصور الإسلامي بالجامع الذي يجمع فرقاءها، والأصول التي توحد جماعتها وتياراتها ومذاهبها وطبقاتها، فلا هي الوحدة التي لا تعدد فيها، ولا هي التعددية التي لا جامع لأجزائها»[2].

فالتعددية سنة إلهية ترفض بالقطع إلغاء الآخر على أساس مبدأ الصراع، تعتبر أن البديل لهذا الصراع هو التدافع بما يحقق حراكاً اجتماعياً وثقافياً وحضارياً دون صراع يصرع الآخرين، ويلغي التعددية [3].

ومن التدافع ما عرف عن موقف عمارة تجاه الكتابات والضجة التي أحدثها الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد، وصدور قرار محكمة مصر بالتفريق بينه وبين زوجته بعد إعلانها ارتداده، لكن التدافع الموسوم هنا لم يكن تدافعاً مع الغرب الحضاري، بل كان مع شطرها الآخر وهو الماركسية الشيوعية، حين طالب عمارة بعدم مواجهة الفكر بالقوة أو بالقانون، لأن الفكر لا يواجه إلا بالفكر، وقضية أبو زيد قضية فكرية يبقى مجالها الأرحب هو الحوار الفكري، وهذ من اختصاص الباحثين والمفكرين، خاصة وأن الاسلام سنته الإلهية التعدد والتي هي ليس خيارا إنسانياً أو سياسياً [4].

ومن هنا نجد أن النقد لم يكن بشكل مباشر للماركسية الشيوعية التي خبرها عمارة درساً وقراءة

[1]. عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، مصدر سابق، ص 11.
[2]. المصدر السابق، ص 51-52، وأيضا: عمارة، محمد، النموذج الثقافي، نهضة مصر، مصر بدون طبعة ولا تاريخ، ص 26.
[3]. الحضارات العالمية تدافع أم صراع، مصدر سابق، ص 18-20.
[4]، التفسير الماركسي للإسلام ومصدر سابق، ص 43.

وشخصيات، لكن النقد موجه هنا ضد الماركسية المتخذ في تفسير الإسلام من قبل دعاة التنوير - أبو زيد - والذي لا يمانع عمارة من أن يتخذ المنهج الذي يحلو له ويعتنق ما يرى أنه الصحيح، إيمانا منه بالتعدد وحرية الرأي، لكن الاعتراض على المقولات المنهجية التي فسر بها الإسلام على أساس القاعدة الماركسية (نظرية البناء الفوقي والقاعدة المادية)، والتي تعتبر المادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفسيولوجي هي الأساس في كل الوان الفكر، وهي نظرية اعتمدها أبو زيد في كتابه مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن [1].

النقد والموقف من الماركسية:

تعتمد الماركسية على مبدأ أساسي وهو أن المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق لها،، هي بذلك تجعل المادة بديلاً من (الله) الذي تعتبره خرافة، وترى أن فكرة الألوهية إنما هي فكرة تطرأ على الشعوب حال شعورها بلحظات ضعف، واعتماد الماركسية على المادة يسري حتى في تفسير العالم والخلق والوجود والمصير والتاريخ واللغة، بل وحتى أحلام الإنسان ومشاعره[2].

والمادية الجدلية تجعل الفكر نتاج المادة الأعلى، وهو عملية يتم بوساطتها انعكاس العالم الموضوعي بما فيه من مفاهيم وأحكام، وكذلك النظريات، فالفكر يعكس الواقع المادي بهدف تحويله إلى نتاج اجتماعي، فالمادة والواقع الاقتصادي هما القاعدة التي يتشكل فيها ويخرج عنها ويصدر منها الفكر والمفاهيم في الأحكام والديانات [3].

وبذلك يجعل أبو زيد وفق النظرية المتقدمة (القرآن والنبوة والوحي والعقيدة والشريعة) مادة للتحليل الماركسي تعتمد على الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعاش في عصر الرسالة لتفسيرها بوصفها ظواهر قائمة بنفسها، وبأعتبار أن الآفاق المعرفية للجماعة تاريخياً تحكمها هذه الظروف الاقتصادية والاجتماعية اعتماداً على النظرة اعلاه.

ويرى عمارة أن اعتبار المادة هي الأساس وهي مستكفية بنفسها، ومستغنية عن خالقها، فهذه النصوص شاهدة على العداء للإسلام بين الماركسية والدين، ويعتبر أن الاتهام الذي يوجهه أو زيد للخطاب الديني كونه يقصي المادية ويشير إليها بالالحاد، إن هذا اتهام للدين ذاته وليس للخطاب الديني، وإن سبب هذا العداء هو ليس نظريتها في التغيير او الوعي الإنساني، وإن اساس العداء

[1]، المصدر السابق، ص 35-37.
[2]. المصدر نفسه، ص 34.
[3]. المصدر نفسه، ص 35.

هو نظرية الماركسية في التغيير الماركسي للعالم، والوعي الماركسي وموقفها الذي تفسر به كل شيء على أساس الملكية والمسألة الاقتصادية وموقفها من الحرية وحقوق الإنسان [1].

لذا يجعل عمارة من الماركسية الحاملة الإلحادَ والمستخدمة لهكوسيلة تسيطر بها على الحكومات والشعوب، يجعل من سقوطها انتصاراً للمؤمنين، و نصراً منه تعالى [2].

بهذا المنهج، هذه النظر يحاول عمارة أن ينظر إلى الغرب ويشخص أسباب العداء والمنهج الذي يقوم عليه وصولاً إلى مشروعه في الاستقلال الحضاري القائم على الحفاظ على اللغة بوصفها أساساً لهذه الهوية الإسلامية والوسطية الإسلامية والتدين والتعامل مع الحضارات الأخرى بأسلوب التدافع إيمانا منه بالتعددية.

---

[1]. المصدر السابق، ص 39.
[2]. بين العالمية الإسلامية والعولمة الدينية، مصدر سابق، ص 5.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء فيما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

ديالكتيك الدين والدنيا

خوسيه كازانوفا

ديالكتيك الدين والدنيا

خوسيه كازانوفا José Casanova [*]

..."اعلم أن لك مع الأمراء والعمَّال والظَّلمة ثلاث أحوال، الحالة الأولى، وهي شرُّها، أن تدخل عليهم، والثانية، وهي دونها، أن يدخلوا عليك، والثالثة، وهي الأسلم، أن تعتزلهم فلا تراهم ولا يرونك" (أبو حامد الغزالي)[1]...

يختصر هذا التصريح للفقيه المسلم الذي عاش في القرن الثاني عشر ويلخص الخيارات الأساسية، وكذلك الموقف النموذجي والتقليدي للأديان الخلاصية من عالم السياسة، ومن «الدنيا» عموماً، وقد يقرأ البوذيون والمسيحيون والمسلمون هذا التصريح قراءةً مغايرة، نظراً لأن موقفهم النموذجي الأصلي، وكذلك التجربة الدينية التي راكمتها هذه الأديان عبر العصور، قد يتنوعان تنوعاً شديداً، غير أن هذه الخيارات الثلاثة تبقى قائمة، ولو خيرّت «الأديان الكونيّة الثلاثة الكبرى، لصنّفت على الأرجح هذه الخيارات الثلاثة بالترتيب عينه.

فالقيصروبابوية، أي سيطرة «الدنيا» واستغلالها الدينَ وتحقيقاً لمآربها الخاصة، وفي معظم الأحيان لشرعنة الحكم السياسي وتقديس القمع الاقتصادي والنظام التراتبي، أكثر ما تخشاه هذه الأديان، ربما لأنها تعلم كم من المرات وجدت نفسها عاجزة عن التصدّي لها بأي شكل من أشكالها حتى في العصور الحديثة.

أما الخيار الثاني، أو الثيوقراطية، أي قوّة التأثير في العالم وقولبته وفقاً للمشيئة الإلهية، فهو

---

*ـ هذا النص مستلّ من كتاب المفكِّر الأميركي اللاتيني وعالم الأنثروبولوجيا خوسيه كازانوفا "الأديان العامة في العالم الحديث".
ـ ترجمة قسم اللغات الحية في جامعة البلمند ـ المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت 2005.

[1]ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 15 ج في 4 (القاهرة: دار الشعب، [د.ت.]ن ج5: كتاب الحلال والحرام، الباب السادس، ص896 (المترجم).

المفضل على الدوام، كما أنه خيار شديد الإغراء، غالباً ما واجهت صعوبة في مقاومته حتى معظم الأديان الأخروية الأخرى، فإرادة السلطة في الدين الزهدي وقدرتها على رسم ملامح العالم وتغييره مع السعي إلى التسامي تصادف في أقل الأماكن توقعاً، من جبال التيبت إلى صحاري يوتا، غير أن المحاولات الثيوقراطية كلها تنزع في نهاية المطاف إلى الخضوع لمفارقة النتائج غير المقصودة، فكلما أراد الدين تحويل الدنيا إلى اتجاه ديني، تورّط في الشؤون «الدنيوية» وتحوّل من قبل الدنيا، والخيار الثالث، أو الابتعاد والانفصال والاجتناب، ينزع في نهاية المطاف إلى الغلبة، ويميل المتدينون والدنيويون إلى تفضيله لأنه يحمي الدنيا من الدين ويحمي الدين من الدنيا؛ إي إنه لا خيار من هذه الخيارات الثلاثة يستطيع إلغاء الصراع بين «الدين» و«الدنيا» بصورة دائمة.

إن نظرة شاملة لتاريخ العالم من أعلى، مع الإدراك بأن مثل هذا المنظور يسطح كل «الاختلافات»، تتيح للمرء أن يميز بسهولة بين نقلتين «محوريتين» عظيمتين في العلاقة بين الدين والدنيا، والنقلة المحورية الأولى، كما أحسن ملاحظتها كارل جاسبرز ولجأ إليه ماكس فيبر كأساس لعلم اجتماع الدين الدنيوي ـ التاريخي الذي وضعه، كانت موجة التخلي عن الدنيا، تلك الموجة التي زعزعت بداياتها حوالي القرن السادس قبل الميلاد، حضارة قديمة تلو الأخرى، من الهند إلى الصين، ومن الشرق الأدنى إلى اليونان.

ساد هذا الموقف الجديد الذي يقوم على نبذ الدنيا أولاً في أوساط المفكرين والنخب والفلاسفة والأنبياء ولكن، في مرحلة لاحقة، تعمّم هذا الموقف التبخيسي للدنيا سعياً وراء دنيا أسمى وراج بفضل الديانات الخلاصية الجديدة التي برزت بوصفها أهم النتائج الدنيوي ـ التاريخية لتلك النقلة النوعية، وفي حوض المتوسط على الأقل، قام مؤرخو الأفكار والمؤرخون الاجتماعيون بتوثيق مسهب لهذه النقلة واسعة الانتشار من الدين العام إلى الدين الخاص، من العبادة الجماعية إلى الديانات الباطنية والخلاصية، من الإنسان المدني إلى الإنساني الباطني، من الفلسفة الموضوعية إلى الفلسفة الذاتوية، وقد علّل بيتر براون الانتصار المتناقض والثوري للمسيحية في العالم الوثني القديم بأنه: «قيام قادة الكنيسة المسيحية بدمقرطة مفاجئة في سرعتها لثقافة الفلاسفة النخبوية المضادة».

غير أن التحوّل الباطني للدين نحو الفرد الخاص سعياً وراء الخلاص يحفل بالمفارقات العامة والنتائج الخارجية في الدنيا، فحين أراد الدين أن يترك هذه الدنيا وشأنها، لم تتمكن القوى الدنيوية، على

ما يبدو، من أن تترك الدين وشأنه. وكانت رسالة المسيح بالتخلّي عن الآمال المسيانية بحلول ملكوت دنيوي وبإيجاد «ملكوت الله» في «قلب» الإنسان يهدد جوهر اليهودية بوصفها ديناً ميثاقياً عاماً.

وكانت «فضيحة الصلب» العقاب على مثل هذه الجريمة العامة، فالدولة الرومانية الإمبراطورية التي تخلّت عن دينها المدني الجمهوري القديم، وأدخلت أنواع الآلهة الغريبة كلها إلى هيكلها، وسمحت لرعاياها باعتناق أغرب الأديان والعبادات الباطنية في حياتهم الخاصة، لم تكن لتسمح بأن ترفض أكثر الأديان خصوصية، وزهداً في الدنيا، وتواضعاً أي المسيحية، الانخراط في العبادة الجماعية الوحيدة المتبقّية، عبادة الإمبراطور، ولذلك، تعرّض المسيحيون للاضطهاد الجماعي.

وأسفرت الردّة المسيحية «الباطنية» نحو «فردية أخروية» عن نتائج خارجية غير مقصودة أخرى في الدنيا، فالزهدوية الأخروية أظهرت وجهها المخاتل في الخلط بين الزهد بالدنيا والسيطرة عليها، وقد برهن المؤرخون الاجتماعيون، انطلاقاً من مقدمات منطقية مختلفة للغاية، بدءاً بماكس فيبر إلى لوي دومون، ومن نوربير إلياس إلى ميشال فوكو أن للانضباط الداخلي «أثراً تحضرياً» أعظم من أي مكافأة دنيوية أو أي نظام وعقاب خارجيين تنزلهما قوى هذه الدنيا، ولا ريب في أن الاعتراف الفريد بمدينة الله[1] في هذه الدنيا، بكنيسة كاثوليكية تتمتع بقوة دنيوية حقيقة فاعلة، وتدّعي بسط سلطتها على الدنيا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، اكتسب أهميّة فائقة، وقد أكّد بعض المراقبين أنه لا يمكن إدراك السمة الفريدة تاريخياً للدولة الحديثة ما لم يعتبرها المرء «كنيسة متحوّلة» متعلمنة، وفي مطلق الأحوال، انتهت القصة بصورة لا تخلو من المفارقة مع التزام غير مسبوق للفرد المسيحي بالدنيا، ومع تحوّل جديد للفرد المتوجّه نحو العالم الخارجي إلى الفرد المتوجّه نحو العالم الباطني، مع صعود الفرد الحديث.

وسواءٌ اعتبر المرء أن هذا الموقف المسيحي الجديد قد شارك في تحديد الصعود المشترك للدولة الحديثة والرأسمالية الحديثة، أو رأى أن الموقف البروتستانتي الجديد المتوجّه نحو العالم الباطنيّ قد تحدد بسبب نشأة النظام العالمي الحديث، فلا شكّ في أن هذه الظاهرة تشير إلى نقلة محوريّة جديدة في العلاقة بين الدين والدنيا، ففي نهاية المطاف، أرغمت الدنيا الدين على الانكفاء نحو نطاق خاص مستحدث و«متأسس» للمرة الأولى في التاريخ، وخضعت الكنائس القومية المحلية، الواحدة

[1] كتاب **The City of God – Civitas Dei** للقديس أغسطينوس (354-430 ميلادية) (المترجم).

تلو الأخرى، للسيطرة الملكية المطلقة، وإذ حرمت من أملاكها الواسعة بموجب قوانين العلمنة، اضطرت لتعزيز حظوتها لدى الطبقات البرجوازية الصاعدة، وسوف تصبح هذه العملية الثنائية نفسها واضحة عبر أوروبا خلال القرن الثامن عشر: فالأرسطوسية والملكية والسيطرة القيصروبابوية من أعلى حوّلت كل فروع المسيحية إلى عبادات جماعيّة للدول الأمم الجديدة «معترف بها» ولكنها عاجزة، وبالمقابل، حدثت ردّة تقوية جديدة نحو الباطن الفرد الحديث من السيطرة الخارجية، الطقسية، والمقدّسة للكنيسة وأمعنت في تحويل شتى المذاهب إلى «جماعات دينية» خاصّة.

والبروتستانتية التي تصلح نموذجاً تحليلياً في هذه الدراسة، من دون الخوض في تنوّعاتها الداخلية بالغة الأهمية، كانت رائدة لهذه العملية وأسهمت في رسم الشكل الخاص الذي اتخذته سيرورة التمايز المتأسسة للنطاقات حتى الآن.

وفي هذا الصدد، أرست البروتستانتية سابقة تاريخية قوية كان لا بد للأديان الكونية الأخرى، ولابد لها حتى الساعة، من أن تستجيب لها بأساليبها الخاصة، فطوال قرون عديدة، حاربت الكنيسة الكاثوليكية بصورة دونكيشوتية الردّة الحديثة نحو العالم الباطني والتمايز الحديث بين النطاقات بوصفهما طواحين مهرطقة، وأخيراً، مع المجمّع الفاتيكاني الثاني، جاء الاعتراف «الرسمي» المتأخّر بشرعية العالم الحديث، وكانت الكاثوليكية، في أرجاء العالم كله، تنحو نحواً باطنياً يتّسم بنزعة انتقامية، إلا أن الكنيسة الكاثوليكية، وعلى الرغم من قبولها بالمبدأ الحديث «للحرية الدينية» والكفّ بالتالي عن كونها «كنيسة» لكل الأغراض العملية بالمعنى الفيبري للكلمة، تظلّ مع ذلك تؤيد مبدأ «الكنيسة» لجماعة أخلاقية. وتريد الكاثوليكية الحديثة أن تكون ديناً باطنياً وعامّاً في آن. ولكن هل يوجد شكل حديث للدين العام لا يطمح لأن يكون كنيسة دولة أو كنيسة مجتمعية «معترفاً بها»؟

ثالثاً: الأديان الخاصّة والعامّة في العالم الحديث

يمكن للمرء، باللجوء كإطار تحليلي إلى الأساليب الأربعة لمَفْهمة التمييز بين «الخاص/ العام»، كما درسه جيف فاينتراوب، أن يرسم مبدئياً أربعة تآلفات ثنائية مختلفة للأديان «الخاصة» و«العامة»، ومن غير توخّي عرض نماذج شخصيّة مفصّلة، تتضمن الأنماط الناجمة التمييز الثلاثي بين التديّن الفردي والجماعي، والجماعة الدينية والسياسية، والنطاقين الديني والدنيوي/ العلماني،

مع تسليط الضوء على الخيارات الأساسية المتاحة للأديان في ظل شروط التمايز الحديث، أي في العالم العلماني المتمايز الحديث.

1ـ التصوّف الفردي في مقابل المذهبية

إذا ما انطلقنا من تمييز غوفمان السوسيولوجي عوضاً من تمييزه السياسي بين النطاق «الكواليسي» الخاص للذات ومجال «الحياة العامّة»، حيث يحدث التفاعل الوجاهي ـ وهو تمييز أوضح من ذاك الذي استمده فاينتراوب من التاريخ الاجتماعي ل ف. آرييس، يتسنى للمرء أن يميز التدين الفردي الخاص، ودين الذات الخاصة، وكل الأشكال العامّة للدين التجمّعي، ويكاد هذا التمييز يطابق ذاك الذي يرسمه توماس لوكمان بين الدين غير المرئي والدين الكنسي، وكذلك التميز النموذجي بين ما يدعوه إرنست ترولتش «التصوّف الفردي» أو «الدين الروحاني»، والشكل الحديث نموذجياً للجماعة الدينية الطوعية والفردوية والتعددية، أي «الطائفة»، وبالرغم من عدم وجود مكان للطائفة الدينية الحديثة في النموذج الثلاثي لترولتش فهي محكومة بنشر، إن لم نقل بخلافة، الشكلين التقليديين، باعتقاده، للدين التنظيمي، أي «الكنيسة» و«الفرقة الدينية».

إنه لمن الشائع في التحليل السوسيولوجي أن يؤدي التمايز الحديث للنطاقات المستقلة بصورة لا تقبل المعالجة إلى تعدد المعايير والقيم والآراء، وقد عزا ماكس فيبر «شِرْكَ القيم الحديثة» إلى هذا التمايز، ومما لا شك فيه أن تمايز النطاقات يؤدي إلى نزاعات بين الآلهة المتعددة (إيروس، لوغوس، نوموس، مارس، لوياثان، مامون، الإلهات التسع، إلخ)، ولكن هذا النزاع قابل للمأسسة والاحتواء من خلال تمايز وظيفي نسقي، وفي الأحوال كلها، ليس ذلك النزاع المصدر الحقيقي للشِّرك الحديث، فإذا كان هيكل الشرك القديم هو البانتيون، وهو محفل يتسنى فيه عبادة الآلهة المعروفة كلها وغير المعروفة بصورة متزامنة، فهيكل الشرك الحديث هو فكر الفرد نفسه، وفي الواقع، لا يميل الأفراد في العصر الحديث إلى الإيمان بوجود آلهة متعددة بل ينزعون إلى الاعتقاد خلاف ذلك بأن الأديان والأفراد تتعبّد الإله نفسه بأسماء ولغات مختلفة، والأفراد في العصر الحديث وحدهم يجيزون لأنفسهم حق تسمية هذا الإله وعبادته بلغتهم الخاصة.

فقول روسو: «إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس»، وقول طوماس جفرسون: «أنا في حد ذاتي فرقة دينية»، وقول طوماس باين: «فكري هو كنيستي»، هي تصريحات

نموذجية «ثقافية راقية» عن الشكل الحديث للتديّن الفردي، ويمكن التعرّف في هذه الأقوال الثلاثة إلى الربوبية، وهي الانصهار النموذجي بين التصوّف الفردي والعقلانية التنويرية، أما «الشيلانية»، فهي الاسم الذي يطلقه روبرت بلاّح وتلامذته على التعبير المعاصر «الثقافي الهابط، بعد أن أطلقت سيدة تدعى شيلا اسمها على «إيمانها»، فقالت «شيلانيتي»: «أؤمن بالله. لست متشدّدة دينيّاً، ولا أذكره المرة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، لقد حملني إيماني شوطاً بعيداً، إنها شيلانيتي، صوتي الخافت فقط لا غير». وأضاف الباحثون الذين أجروا معها المقابلة: «يوحي ذلك بالاحتمال المنطقي لوجود أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكل واحد منا»، فالشكل العبادي للشِّرك الحديث ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، وبهذا المعنى الخاص، تصبح عبادة الفرد، كما تكهّن دوركهايم، دين الحداثة.

وفي حين شعر ترولتش بأن التصوّف الفردي هو دين المستقبل، لم يستطع التكهّن مسبقاً بشكله التنظيمي: «بما أنه قد نشأ من فشل الروح الكنسية الحقيقية، فهو يواجه صعوبة في إقامة علاقات مُرضية مع الكنائس، وبشروط تنظيمية مستقرة ودائمة». غير أن التصوّف الفردي وجد في أمريكا تربة خصبة، فالتقوية الإنجيلية، أو "دين القلب"، كانت الوسيلة التي نشرت التصوّف الفردي، وأضفت عليه طابعاً ديمقراطياً وشعبياً، في الواقع، من خلال البروتستانتية الأمريكية بينما أصبحت المذهبية، ذلك الاختراع الديني العظيم، شكله التنظيمي، وفي الواقع، تحتل التقوية في التحوّل الحديث للدين الموقع نفسه الذي ينسبه ماكنتاير إلى الانفعالية في تحوّل ـ انحلال الفلسفة الأخلاقية التقليدية.

كانت الأسس العقائدية للمذهبية قد برزت أصلاً مع الصحوة الكبرى الأولى[1]، ولكن، وعلى غرار أوروبا، لم تسمح البنية المؤسسية للكنائس المعترف بها والانشقاق المذهبي، بالرغم من تعدديتها الشديدة أصلاً، بإظهارها. فأولاً، حوّل سحب اعتراف الدولة بالكنيسة دستورياً، ومن ثم، الصحوة الكبرى الثانية[2]، الكنائس والفرق البروتستانتية على حد سواء إلى مذاهب، وبحلول

[1] The First Great Awakeing وهي موجة من إحياء الورع الديني اجتاحت المستوطنات الأميركية في الفترة الممتدة بين ثلاثينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر لماجهة عصر التنوير، وترى أن التدين الحقيقي يعني تفضيل القلب والشعور على العقل والتفكير (المترجم).

[2] The Second Great Awakeing وهو تعبير اعتمده الزعماء الإنجيليون لوصف إحياء الورع الإنجيلي الذي عاشوه في عشيرينيات القرن التاسع عشر، ويشير إلى ظاهرة دينية تجاوزت الحدود المذهبية والطائفية لاستعادة الموجة الروحانية التي شهدها القرن الثامن عشر في الولايات المتحدة (المترجم).

ثلاثينيات القرن التاسع، كانت البروتستانتية الإنجيلية، المنظمة مذهبياً، قد أصبحت حكماً الدين الأميركي المدني المعترف به ثقافياً، وإن لم يحظَ بالاعتراف سياسياً، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، أضيفت الكاثوليكية واليهودية إلى هذا النظام، وأصبحت «البروتستانتية ـ الكاثوليكية ـ اليهودية» الأشكال المذهبية المحترمة الثلاثة للدين الأميركي، وخلّفت التجربة الدينية العظيمة في الستينيات الأبواب مشرعة على مصاريعها، وبحلول عام 1970، ومع صدور الحكم في قضية ولش[1]، قامت المحكمة العليا الأميركية التي طالما نظمت قوانين الانخراط في السوق الدينية المذهبية التنافسية الحرّة بالسماح للمواطنين باعتناق أي عقيدة إيمانية مستعدة لاحترام قوانين اللعبة، وتجدر الإشارة إلى أن البنية المذهبية للنظام الديني الفرعي هي التي تحوّل كل الديانات في أمريكا، بغض النظر عن أصولها ومزاعمها العقائدية، وهويتها الكنسية، إلى مذاهب.

في الدراسة الشاملة التي أعدها روبرت فوثناو حول «المجتمع والإيمان منذ الحرب العالمية الثانية»، بعنوان إعادة بناء الدين الأميركي، يوثق المؤلف توثيقاً مفصّلاً تداعي الروابط المذهبية الداخلية، وتضاؤل النزعات والأحكام المسبقة بين المذاهب، وتعاظم تنظيم الموارد الدينية وحشدها عبر المذاهب لا من خلالها، غير أن المؤلف يرى أن هذا الدليل يشير إلى «تضاؤل أهمية المذهبية»، في حين كان بالإمكان فعلياً تأويل هذا الدليل بأنه مؤشر إضافي على منطق المذهبية، فمنذ البدايات خلال الصحوة الكبرى الأولى، لم تكن المذهبية إطلاقاً مرادفاً لولاء المرء الحصري المطلق لمذهبه، فهذه النفوس، «المولودة ثانية» التي «اختبرت» فردياً القوة المخلصة «للنور الجديد»، طالما نزعت إلى الشعور بالتآلف مع أرواح ذات قرابة تنتمي إلى مذاهب أخرى أكثر مما تشعر بالتآلف مع «الأنوار القديمة» في مذاهبها الخاصة، وحالما تصبح المذاهب وسائط خاصة للتجربة الدينية الفردية، تتعاظم ثانوية الشكل التنظيمي الخارجي والمحتوى العقائدي للمذهب المعيّن، ولا يعود الناس بحاجة إلى تغيير مذاهبهم لإيجاد إيمانهم الخاص، أو للانضمام إلى زملاء عشائريين في حركات اجتماعية مذهبية بينية، وفي حين قد يشير هذا التطوّر إلى تضاؤل أهمية الكنائس المذهبية، فهو قد يعلّل كذلك على أنه انتصار للمبدأ المذهبي.

وحتى الفرق الدينية الكلاسيكية نموذجياً كالبروتستانتية الأصولية أو الكنيسة التقليدية،

[1] **The Welsh Decision** وهو قرار أصدرته المحكمة العليا الأميركية في قضية اليوت أشتون ولش سمح بإعفاء ولش من الخدمة العسكرية بالرغم من إعلانه أن مناهضته للحرب لا تستند إلى معتقداته الدينية الخاصة، وأهمية هذا القرار في اتساع أنواع المعتقدات الإيمانية التي يتسنى اللجوء إليها للحصول على إعفاء من الخدمة العسكرية (المترجم).

الكنيسة الكاثوليكية الواحدة المقدسة، الجامعة، الرسولية تخضع لقيود خارجية، والأهم من ذلك، لتحريض داخلي من أجل التصرّف مذهبياً، والدليل على قوة الفردية الحديثة تعدّد الكنائس والمبشرين الأصوليين «المستلين»، وكل منها أو منهم يفوق الأخرى أو الآخر قداسةً وأصوليةً معلنين تأويلهم «الخاص» الحرفي لأصول الدين المسيحي نفسه، الموجود في النص عينه، أي الكتاب المقدّس، وتشكّل لقراءة الخاصة الفردية لأي نص ديني أساساً شديد الهشاشة للأصولية العقائدية، فحين تفارق هذه الذرات الأصولية المتعددة عزلتها المذهبية الخاصة التي فرضتها على نفسها بهدف تنظيم نفسها علناً ضمن أغلبية أخلاقية، أو ما يساوي الشيء عينه، وتتجند هذه الموارد الفردية تجنيداً بارعاً بوساطة مقاولين سياسيين من أجل التحرّك الجماعي، تصبح الأصولية مجرد مذهب آخر.

وتواجه الكنيسة الكاثوليكية ضغوطاً داخلية وخارجية مشابهة، فقد أظهرت الزيارات الأخيرة التي قام بها البابا إلى الولايات المتحدة، وبصورة مقنعة، أن الأميركيين الكاثوليك مستعدون أكثر من أي وقت مضى للتعبير العلني الحار عن اتحادهم مع «وكيل المسيح» وعن ولائهم للكرسي الرسولي، ولكن الأميركيين الكاثوليك، على غرار الأفراد العصريين الآخرين، يحتفظون، على ما يبدو، لضمائرهم بالحق النهائي غير القابل للمصادرة، لتحديد أي من العقائد الأساسية في الوديعة الإيمانية التقليدية هي الجوهرية بالفعل، وحين يتقبل الكاثوليك طوعاً سلطة بعض التعاليم كالدوغما أو العقيدة السلطوية، فالمشكلة التأويلية، أو الانحراف، تبقى مطروحة، فدلالة أي نص مكتوب أو شفهي وأهميته لأي سياق تظل بحاجة إلى التأويل، وعلاوة على ذلك، يقوم الأفراد، على نحو متعاظم، بهذا التأويل، وعلى هذا النحو، تحسم الملصقات على السيارات التي تفيد العكس «قالت روما» [1]، أي إن الله تكلّم عالياً وبوضوح، هذه المسألة بأي حال، إن تاريخ الأديان الكبرى في الكتاب المقدّس، أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام، سواءٌ ارتبطت أو لم ترتبط بسلطة مؤسسات كنيسة مقدّسة أو بمذاهب فقهية رسمية يشير إلى تورطها جميعاً في المأزق التأويلي العقائدي نفسه، وكلّما تدخّل التمايز البنيوي الحديث والفردية الدينية، ظهر منطق المذهبية عينه، وفي مطلق الأحوال، تحوّلت كل منظمة دينية تلو الأخرى في الولايات المتحدة ـ الكنائس والفرق البروتستانتية، والكاثوليكية، والمسيحية الشرقية، واليهودية، والديانات الآسيوية، ومؤخراً، الإسلام

[1] **Roma dixit** (وردت في النص الأصلي باللاتينية) (المترجم).

ـ إلى مذهب داخليّ والواحدة مقابل الأخرى، غير أن السؤال المثار يتعلّق بقدرة المذهب، بوصفه الشكل الطوعي الحديث للجمعية الدينية القائمة على الحرية الدينية والتعددية الدينية، على القيام كذلك بنوع مختلف من «الترويج» السياسي، في المجتمعات المتمايزة الحديثة.

2ـ الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها

في إطار التقليد السياسي الليبرالي، طالما كان التمييز بين الأديان الخاصة والعامّة واضحاً لجهة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة، وانسجاماً مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمّع سائر النطاقات ضمن قطاع «خاص» واسع، تعرف كنائس الدولة المعترف بها بالأديان «العامة» فيما تعتبر الأديان الأخرى أدياناً «خاصة»، ونظراً لأن المفهوم الليبرالي ينزع إلى الدمج بين الحكومي والعام والسياسي والخلط بينها، يعتبر سحب اعتراف الدولة بالدين ويوصف كعملية متزامنة من الخصخصة واللاتسييس، فالدين، بالمفهوم الليبرالي، هو شأن خاص ولابد من أن يظل كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو، في الوقت عينه، الخوف من مؤسسة قد تهدد حرية المعتقد الفردية، والخوف من دين أخلاقي معمّم قد يدخل مفاهيم خارجية للعدالة، والمصلحة العامة، والصالح العام، والتضامن على المداولات «الحيادية» للنطاق العام الليبرالي.

ويتجلّى التنافر في المفهمة الليبرالية على الفور من خلال التباين المتناقض بين الدين غير المسيِّس والمخصخص إلى حد كبير لكنيسة إنكلترا المعترف بها (أي كنيسة قومية رسمية تقبل بالمبادئ الأرسطوسية) والموقف السياسي والعام للجماعات الدينية غير الملتزمة، «المؤيدة للمساواة»، المستقلة والحرّة، أو لأي ديانة غير معترف بها على استعداد للدخول في صدام مع دولة ظالمة آثمة، والأكثر تناقضاً من منظور سياسي ليبرالي القول المتبصّر لتوكفيل، الدقيق إلى حد كبير على الأقل بالنسبة إلى عصره: إن «الدين في أميركا لا يشارك مباشرة في حكم المجتمع، ولكن لا بد من أن يعتبر أولى المؤسسات السياسية الأميركية».

ويكتسب اليوم المبرر المنطقي الليبرالي لسحب اعتراف الدولة بالكنيسة صفته الشرعية والمقبولة التي طالما تمتع بها، وقد برزت الضغوط التاريخية للفصل بين الكنيسة والدولة انطلاقاً من الدينامية الثنائية للعقلنة الدينية الداخلية وانعتاق الدولة العلمانية من الدين.

وقد جاءت المطالبة المذهبية بـ «الحرية الدينية» من الدين نفسه، وكما أظهر جورج جيلينيك بصورة حاسمة، فقد أنشئ المبدأ الحديث لحقوق الإنسان المصونة مع الجماعات الدينية الراديكالية وتأسس للمرة الأولى دستورياً في مواثيق الحقوق للولايات الأميركية المختلفة، ومن غير هذه المعطيات المذهبية الدينية، قد يتوصل المرء إلى مبدأ «التسامح» الديني، ولكن ليس بالضرورة إلى مبدأ «الحرية» الدينية، وفي الواقع، وقبل التحوّل إلى المبدأ الليبرالي التنويري لـ «حرية الفكر» غالباً ما وجد الضغط من أجل إرساء التسامح أكثر مما لم يجد مصدره التاريخي في المصلحة العليا للدولة وفي مطالبة الدولة الحديثة بالتحرر من الدين.

لحظ البند المزدوج الذي يتضمن «اللا اعتراف» و«حرية الممارسة» في التعديل الأول للدستور الأميركي هذا المبرر التاريخي الثنائي لمبدأ الفصل، وظلت هذه الثنائية حتى اليوم مصدراً للمعارضة لأنها قد تؤدي، كما أوضح توماس روبنز، إلى تأويلات شديدة الاختلاف لمبدأ الفصل، فقراءة «انفصالية ضيقة» قائمة على مبادئ التعصب الراديكالي والتحرر أو «الحيادية» الليبرالية، لا ترفض رفضاً حاسماً أي تأييد حكومي بل كذلك أي تنظيم حكومي للدين، أما القراءة «الانفصالية الخيرية» خلاف ذلك، القائمة على مبدأ التقليد التاريخي و«النية الأصلية»، أو على الحجة الوظيفية لوظائف الدين المجتمعة الإيجابية، فترفض التنظيم الحكومي ولكنها تطالب بتأييد حكومي عام للدين. وعلى نقيض ذلك، تؤيد القراءة «العلمانوية»، المشككة بالوظائف السلبية للدين، تنظيماً حكومياً للدين مع إنكارها لأي تأييد حكومي له، وأخيراً، وحتى عندما يقبل التأويل، المغالي في طابعه الحكومي» بالفصل الرسمي، فهو ينسجم كذلك مع المبادئ القيصروبابوية في تفضيل التأييد الحكومي والسيطرة المطلقة للحكومة على الدين في آن.

وتتأتى حدود المفهوم الليبرالي من نزعة هذا المفهوم لتصوّر كل العلاقات السياسية، بما فيها الدينية، تصوّراً ضيقاً للغاية لجهة خطوط الفصل القانونية ـ الدستورية، غير أن مشكلة العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تختزل ببساطة إلى مسألة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة، وفيما تبرز ضرورة الاعتراف بالكنيسة والفصل لضمان تحرّر الدين من الدولة، وتحرر الدولة من الدين، وتحرّر المعتقد الفردي من الدولة والدين المنظم معاً، لا يستتبع ذلك ضرورة خصخصة الدين من أجل ضمان هذه الحريات، وفي هذا المقام، تبرز مجدداً ضرورة خصخصة الدين من أجل ضمان هذه الحريات، كما تبرز مجدداً ضرورة القيام بتمييز واضح بين المبدأ القانوني للفصل

والتوجّه المعياري لليبرالي نحو الخصخصة، ولعلّ صحة مبدأ «الفصل» الليبرالي تجد أفضل تأكيد غير مباشر لها في كون الكنيسة الكاثوليكية قد وافقت على هذا المبدأ بعد أن رفضته بعناد لأنه غير متكافئ مع مبدأ «الكنيسة»، وفي الواقع، ونظراً لعدم التكافؤ هذا، كان لا بد للإقرار الكاثوليكي النهائي بشأن الشرعية الدينية لمبدأ حرية المعتقد الحديث، وهو مبدأ تراه العقيدة الكاثوليكية متجذّراً في «الكرامة المقدسة للكائن البشري»، من أن يترافق مع التخلّي عن هويتها كمؤسسة إلزامية، فالكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني الثاني، وبتبنيها مبدأ «الحرية الدينية»، كفت رسمياً عن كونها «كنيسة» بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، إلا أن هذه الكنيسة ترفض حتى الساعة القبول بالمبدأ الليبرالي المتّصل حول الخصخصة المطلقة للدين والأخلاق.

وإلى حدّ ما، يعتبر مبدأ الخصخصة الليبرالي مبدأ لا يرقى إليه الشك، فنظراً إلى أن المبدأ القانوني للفصل لا يقوم فقط على مبادئ المصلحة العليا للدولة أو على مبادئ التسامح الليبرالية بوصفها شروطاً ضرورية لنظام اجتماعي متمايز وتعدّدي حديث إنما على مبدأ حرية المعتقد الصرف، وهو أساس «حق الخصوصية» غير القابل للانتهاك ـ وبدونه لا وجود لدولة ديموقراطية حديثة ولا لمجتمع مدني حديث ـ يفترض «تعميم» الدين خصوصية الدين، ولا يمكن تسويغه إلا إذا تمتع حق الخصوصية وحرية المعتقد كذلك بحماية الدين الشرعية، وبعبارة أخرى، ومن المنظور المعياري للحداثة، لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتخذ شكلاً عامّاً إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصية غير القابل للانتهاك وبقدسية مبدأ حرية المعتقد.

بعد استيفاء هذا الشرط، يمكن لتعميم الدين بالتالي أن يتسوّغ في ثلاث حالات على الأقل:

أ ـ حين يدخل الدين النطاق العام لا لحماية حريته الدينية وحسب بل لحماية كل الحريات والحقوق الحديثة، ولا سيما حق قيام المجتمع المدني الديمقراطي ضد دولة سلطوية استبدادية، ولعلّ الدور الناشط للكنيسة الكاثوليكية في المسيرات الديمقراطية التي شهدتها كل من إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، أفضل مثال لتوضيح هذه الحالة.

ب ـ حين يدخل الدين النطاق العام لمسألة الاستقلالية المشروعة المطلقة للنطاقات العلمانية وادعائها الانتظام وفقاً لمبادئ التمايز الوظيفي بغض النظر عن الاعتبارات المعنوية أو الأخلاقية الخارجية، والمثال على هذه الحالة الثانية يتجلّى في الرسائل الرعوية للأساقفة

الأميركيين الكاثوليك الذين يشككون فيها بـ «أخلاقية» سباق التسلّح والسياسات الحكومية في مجال الأسلحة النووية، بالإضافة إلى «عدالة» النظام الاقتصادي الرأسمالي ونتائجه اللاإنسانية، هذا النظام الذي ينزع إلى إضفاء الطابع المطلق على حق الملكية الخاصة ويزعم أن قوانين سوق غير خاضعة للرقابة تقوم بتنظيمه ذاتياً.

ج ـ حين يدخل الدين النطاق العام لحماية الحياة الدنيوية التقليدية من تدخل الدولة الإداري أو القانوني، وخلال هذه العملية، يفسح المجال لإثارة قضايا المعايير وتكوّن الإرادة أمام التأمل الذاتي العام والجماعي للأخلاقيات الخطابية الحديثة، والأمثلة على هذه الحالة الثالثة تتجلّى في التعبئة العامة لما يعرف بالأغلبية الأخلاقية والموقف الكاثوليكي العام من قضية الإجهاض دفاعاً عن «حق الحياة».

في الحالة الأولى، يفيد الدين في تشكيل نظام سياسي واجتماعي ليبرالي، وفي الحالتين الثانية والثالثة، يفيد الدين في إظهار «حدود» النظام السياسي والاجتماعي الليبرالي ومساءلته ومعارضته، وفي أقل تقدير، قد يفيد تعميم الدين في التشكيك بالصحة التجريبية لمقولة خصخصة الدين الحديث، والأهم من ذلك أنه قد يرغم نظرية الخصخصة على التشكيك في أسسها المعيارية الخاصة ضمن النموذج الليبرالي للنطاق العام وضمن الفصل القانوني الصارم بين النطاقين الخاص والعام.

3 ـ الديانات المدنية العامة مقابل الجماعات الدينية الخاصة

يرتبط المفهوم الحديث لـ «الدين المدني» منذ بداياته في أعمال روسو حتى تطوّره على يد روبرت بلاّح ارتباطاً وثيقاً بتقليد الفضيلة الجمهورية الكلاسيكي وعدم ثقته بالتقليد السياسي لليبرالي الحديث. وفي نظرية بلاّح حول الدين الأميركي، يتحدّ هذا التقليد الجمهوري بالتقليد الكالفيني للجماعة السياسية والدينية الميثاقية وبالتقليد الوظيفي المعياري الدوركهايمي وتصوّره لفردية وظيفية أخلاقية في مواجهة فردية مختلفة وظيفياً ونفعية وأنانية.

متى تعلّق الأمر بالدين، يميّز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان عامّة تؤدي وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، ومن جهة أخرى، عبادات محلية خاصة، وعبادات جماعية اتحادية، وديانات خلاصية خاصوية فردية، ويظهر التوتر على هذا المستوى بين خصوصية جماعة أخلاقية

تدمج كل المواطنين داخل عبادة سياسية متساوية الامتداد مع الجماعة السياسية والولاءات المتنافسة لأشكال جماعية أكثر أهمية أو أكثر شمولية، وتعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجاً تلك العقائد الدينية الخلاصية التي تحرر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسية، وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبل فردية، باطنية أو خارجية، نحو الخلاص أو الانضمام إلى أفراد آخرين من أجل تشكيل جماعات دينية أكثر قابلية للشمولية تتساوى على خصوصية الجماعة السياسية، سواءٌ كانت هذه الجماعة دولة ـ مدينة أو دولة ـ أمّة. وفي الواقع، تكمن مشكلة التقليد الجمهوري في كيفية تسييس الدين، وتسخير القوّة الاندماجية للدين من غير تعريضه لخطر الثيوقراطية التي من شأنها أن تلغي، إذا انتصرت، استقلالية النطاق السياسي، غير أن الأرسطوسية والمحاولات المشابهة لممارسة سلطة زمنية على المؤسسات الدينية، متى نجحت في مسعاها، سوف تؤدي إلى إضعاف الدين، فيصبح المجال مفتوحاً أمام الانتقادات النبوئية المناهضة للتقاليد بشأن الوثنية السياسية أو أمام انكفاء خلاصي[1] مغالٍ في خصوصيته.

ويعتبر تحليل روسو حول «الدين المدني» خير مثال على كل هذه المعضلات، ويعترف روسو أولاً بأن الانصهار القديم غير المتمايز بين «آلهة» الدولة و«شرائعها» قد تقوّض بسبب التقديم المسيحي «لملكوت العالم الآخر» ولم يعد بالإمكان إعادة بنائه، وبأن البنية السياسية الازدواجية للمسيحية القروسطية التي حلّت محل النظام السياسي في العصور القديمة لم تجلب فقط «أعنف أشكال الاستبداد»، بل كذلك» سلطة مزدوجة»، ومبدأ سيادة ثنائية أسفر عن «نزاع أبدي حول السلطة القانونية جعل أي نظام حكم صالح مستحيلاً في الدول المسيحية»، ويستهل روسو، في معرض صياغته اقتراحَه الخاص من أجل حكم حديث، بمقدمة منطقية مفادها أن «ما من دولة قامت لم يكن أساسها الدين». ولكنه يقرر أن لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة يستوفي الشروط من أجل «حكم صالح» لأن «دين الكاهن، أي الكاثوليكية» غير نافع سياسياً وشرير.

فداخلياً، «يمنح هذا الدين للبشر شريعتين، وزعيمين،.. ويتطلّب منهم واجبات متناقضة، ويحول دون كونهم رجالاً أتقياء ومواطنين في آن». وخارجياً، تتجاوز المؤسسات الكنسية المتعدية الجنسية الحدود القومية والمحلية، والسيادة المعيارية للدولة ـ الأمة الحديثة، وبالتالي، لا تستطيع

[1] خلاصي ترجمة لكلمة **Soteriological** نسبة إلى اللاهوت الخلاصي، أي اللاهوت الذي يبحث في الخلاص، خاصة عن طريق المسيح (المترجم).

أن تنتج رعاياً مخلصين. وخلافاً لذلك، فـ "دين المواطن" من شأنه من غير شك أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين "هو شرٌّ كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف"، ويؤدي إلى شوفينية قومية غير متسامحة وغلو دموي في الوطنية، وأخيراً، يعتبر "دين الإنسان" ديناً "مقدساً وسامياً" لأنه يحول كل الكائنات البشرية إلى "إخوة"، ولكنه لا يجدي نفعاً سياسياً لأنه لا يضيف، نظراً "لعدم ارتباطه بالجسم السياسي"، أي شيء إلى شرعة القوانين أو إلى "الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة"، وعلاوة على ذلك، يقوّض هذا الدين الفضيلة الجمهورية مستبدلاً "في قلوب المواطنين" تعلّقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيوية الخاصة أو ما يتجاوزها. وفي نهاية المطاف، يحلّ روسو هذه المعضلة بتأكيده تأكيداً متزامناً ومتناقضاً على الحق الحديث في الحرية الدينية وحرية الرأي اللتين لا يحق لأي حاكم أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وعلى الحاجة إلى "إعلان إيمان مدني صرف يقرر الحاكم مواده، لا بالتحديد كعقائد دينية، بل كمشاعر مجتمعية يستحيل من غيرها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين".

إن محاولة دوركهايم لحل المشكلة الهوبزية ومعضلات روسو السياسية، من خلال اقتراح نظرية سوسيولوجية للاندماج المجتمعي المعياري المبني على أخلاقية علمانية علمية قد تصلح ديناً مدنياً للمجتمعات الحديثة، لم تفعل سوى إعادة إنتاج التوترات القديمة التي لم تجد لها حلاً بلغة سوسيولوجية جديدة، أما نظرية روبرت بلا حول الدين المدني الأميركي فتتميز بأنها تستند إلى أسس تجريبية، نظراً لأنها تنطلق من مقدمة منطقية مفادها أن السياسة الأميركية تاريخياً تبدو كأنها تشتمل على ما يشبه الدين المدني، غير أن المرء، وإن قبل بالمقدمة التي تعتبر أن السياسة الأميركية كانت مندمجة في وقت من الأوقات داخل دين مدني مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية/ النفعية، والدينية/ الأخلاقية، فقد أصبح بدهياً أصلاً في المدة التي صاغ خلالها بلا نظريته أن أي شيء تبقى من هذا الدين المدني أصبح غير ذي صلة على نحو متزايد، وسرعان ما أقرّ بلا نفسه بأن «الميثاق» الوطني قد «انحلّ» وأن أي تذمر عادي لن يعيد الميثاق القديم مجدداً، وفضلاً عن ذلك، فالمبادئ الثلاثة التي تشكل معاً الدين المدني الأميركي، والتي لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة لدى روسو، تجسّد مجدداً المعضلات نفسها، هل تستطيع التقاليد الجمهورية والتوراتية والفردانية الحديثة أن تتحد من غير أن يقوّض أحدها الآخر؟ هل يستطيع الدين المدني الأميركي ألا يكون غير العبادة الوطنية

للمصير الإمبريالي الواضح للأمة الأميركية أو عبادة أمة مؤلفة من أفراد يسعون وراء أشكالهم الدينية النفعية الخاصة؟ إن كليهما من شأنه تقويض الفضيلة الجمهورية، وإن نظاماً جمهورياً أكثر التزاماً لسوف ينفي الدين إلى نطاق خاص ويسعى وراء دين السياسة العلماني.

ما دام مفهوم الدين المدني يتكوّن إما سياسياً على مستوى الدولة كقوّة تدمج معيارياً الجماعة السياسية، أو اجتماعياً على المستوى المجتمعي كقوّة تدمج معيارياً الجماعة المجتمعية، فإن مثل هذا الدين المدني لن يعاود الظهور، أغلب الظنّ، في المجتمعات الحديثة، وعلاوة على ذلك، وإذا وجد بالفعل شيء شبيه بدين مدني ومتى وجد، فسوف يكون أغلب الظن تكييفاً لتقليد حي مع الظروف الحديثة، وفي مطلق الأحوال، فإن افتراض وجود مثل هذا الدين المدني على الأساس الوظيفي بأن المجتمعات الحديثة «تحتاج» إلى مثل هذا الدين المدني غير قائم نظرياً وغير مرغوب فيه معيارياً، وما يحتاج إلى الدراسة هو الأساليب المختلفة التي مكن بوساطتها للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة، أن تضطلع بأدوار عامة بناءة أو هدامة وظيفياً في النطاق العام للمجتمع المدني. وبالتالي، لا بد من إعادة صياغة مفهوم «الدين المدني» ونقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية إلى مستوى المجتمع المدني.

ويتسنى للمرء، على خطى ألفرد ستيبان، مفهمة «السياسة الحديثة» على أساس أنها تتألف من ثلاثة ميادين متمايزة: الدولة، والمجتمع السياسي، والمجتمع المدني. وبالاعتماد على المثال "الخطابي" لـ "الفضاء العام"، يتسنى للمرء فهم "النطاق العام" على أنه بعد مكوِّن لكل من ميادين السياسة الثلاثة، ومن الناحية المدبئية، يمكن للدين أن يتحدد مكانياً، إذا جاز التعبير، في الفضاءات العامة الثلاثة للسياسة، فقد تبرز أديان «عامة» على مستوى الدولة، فتشكّل «الكنيسة» مثالاً نموذجياً لها، وقد تبرز أديان «عامة» على مستوى المجتمع السياسي، كما في الحالات التي يتعبأ فيها الدين سياسياً ضد حركات علمانية أو دينية أخرى، أو يتأسس كحزب سياسي يتنافس مع أحزاب علمانية أو دينية أخرى، وكل الحركات الكاثوليكية المناهضة للثورة منذ عصر الثورة الفرنسية حتى الحرب الأهلية الإسبانية التي وصفها دايفد مارتن وصفاً ملائماً كـ «عضوانية استجابية» والتعبئة السياسية للأقليات الدينية المستجيبة للأنواع المختلفة من صراع الثقافات[1] أو المناهضة لها، سواءٌ أتت من الدولة أم من حركات أو أحزاب دينية أو علمانية أخرى، والأنساق البنيوية «للدعائمية» الدينية

[1] **KulturKampf** (وردت في النص الأصلي بالألمانية) (المترجم).

ـ السياسية، كتلك المتطورة على نحو مميز في بلجيكا أو في هولندا، وتعبئة الكنيسة العلمانيين من خلال «التحرك الكاثوليكي» لحماية مصالح الكنيسة وامتيازاتها أو تعزيزها، ونظام الأحزاب المسيحية ـ الديمقراطية الذي تبلور بعد الحرب العالمية الثانية في الدولة الكاثوليكية، وإلى درجة أقل في الدول اللوثرية، والتعبئة الانتخابية الأخيرة لليمين المسيحي الجديد[1]، هذه الحالات كلها يمكن أن ينظر إليها باعتبارها أنواعاً مختلفة من الدين «العام» الموجودة على مستوى المجتمع السياسي.

تقوم إحدى المقولات الأساسية في هذه الدراسة على أن هذه الحقبة التاريخية، «عصر» العضوانية الاستجابية، والحرب العالمية/ الدينية، والحرب الثقافية والسياسة المناصرة/ المناهضة للإكليروس، والتحرك الكاثوليكي، والدعمائية الدينية، والديمقراطية المسيحية قد انتهت على الأقل في أوروبا الغربية، لقد كانت العضوانية الاستجابية بمنزلة رد من الكنيسة على الثورة الفرنسية وعلى الثورات الليبرالية في القرن التاسع عشر كذلك، بينما كان كل من التحرّك الكاثوليكي والديمقراطية المسيحية بمنزلة رد من الكنيسة على نشأة الأحزاب الجماهيرية المتطرفة في زمنيتها وعلمانيتها، لا سيما الاشتراكية مع بداية القرن العشرين، وكان هذان الموقفان دفاعيين أمام ما اعتبر عن حق بيئة عدائية، حديثة، وعلمانية. ولئن صارت الكنيسة اليوم لا تسعى للانخراط مجدداً في الدولة عبر تجييش الناس من أجل استعادة سيطرتها على المجتمع، فذلك يعزى إلى كون الكنيسة لم تعد تشعر بتهديد دولة علمانية عدائية أو حركات اجتماعية عدائية. ولعل اختفاء المناهضة للإكليروس من الحياة السياسية اليومية في الدول الكاثوليكية أبلغ دليل على هذا التحول التاريخي.

لقد حصلت دينامية تعزيزية متبادلة للاعتراف المتبادل والتقارب بين الدين والحداثة، أحدثت تفاهماً بين المراحل النزاعية التي استهلها النقد التنويري للدين. فمن جهة، أدى الاعتراف النقدي بالجدلية التنويرية والمحدودية الذاتية ما بعد الحديثة التي أحاطت بالمشروع العقلاني للخلاص الزمني إلى إعادة اكتشاف المطالب الشرعية للدين وإلى الاعتراف بالدور الإيجابي للكنيسة الكاثوليكية في وضع حدود للنزاعات الاستبدادية التي تتجلى في الدولة الحديثة سواء ف شكلها البولندي الشيوعي أو في شكلها المنادي بـ «الأمن القومي» في أميركا اللاتينية.

[1] The New Christian Right يدل هذا التعبير على عودة المحافظين البروتستانت إلى نشاط السياسي المنظم في سبعينيات القرن العشرين دفاعاً عن القيم الاجتماعية والثقافية التقليدية (المترجم).

ومن جهة أخرى، فتجديد الكنيسة الكاثوليكية، أي تحول الكنيسة نحو العالم الباطني، وإعادة التقويم الديني للواقع العلماني، والتزام الكنيسة النبوئي بمبادئ الحرية والعدالة والتضامن في النظام الاجتماعي والسياسي ألغت تحديداً ضرورة جوانب النقد التنويري للدين التي كانت لا تزال ذات شأن منذ عهد قريب في دول مثل إسبانيا أو البرازيل، والأهم من ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية قد تخلّت إلى حد كبير عن هويتها الذاتية بوصفها كنيسة، أي بوصفها جماعة دينية إلزامية، منظمة محلياً، ومتساوية الامتداد مع الجماعة السياسية أو الدولة، وأسفر هذا التغيير في الهوية الذاتية للكنيسة، بتحفيز من العلمانية المطردة لدولة حديثة لم تعد بحاجة إلى الاعتراف الشرعي للكنيسة، عن تغيير جذري في موقع الكنيسة الكاثوليكية وتوجهاتها من كنيسة متمركزة ومتركّزة في الدولة إلى كنيسة متمركزة في المجتمع المدني. لقد أتاح هذا «الإنكار» للكاثوليكية، هذا التغيير في الهوية الذاتية، للكنيسة الكاثوليكية أن تضطلع بدور ناشط في المسيرات الديمقراطية في إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، والفيلبين.

وتمثّل أهم تطوّر انبثق من المراحل الانتقالية الأخيرة نحو الديمقراطية التي شهدتها الدول الكاثوليكية مؤخراً في كون الكنيسة الكاثوليكية، وعلى الرغم من وجودها في موقع أغلبية مصحوبة بهيبة ونفوذ لا مثيل لهما في المجتمع المدني، لم تقبل في كل مكان فقط بالفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة وبالمبدأ الدستوري للحرية الدينية وحسب بل تخلت كذلك عن محاولاتها التقليدية لإنشاء أحزاب كاثوليكية رسمية أو رعايتها، الأمر الذي من شأنه الدفاع عن امتيازات الكنيسة ومزاعمها وتعزيزها سياسياً، ويبدو أن الكنيسة لم تقبل سحب اعتراف الدولة بها وحسب بل كذلك الانسحاب من المجتمع السياسي في حد ذاته. غير أن ذلك لا يعني أن الكاثوليكية أصبحت بالضرورة مخصصة أو أن الكنيسة ما عادت تؤدي أي دور عام، بل يعني فقط أن الموقع العام للكنيسة ليس الدولة أو المجتمع السياسي بعد اليوم، بل بالأحرى، المجتمع المدني.

4 ـ "المنزل" مقابل "العمل": النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل والشرعية

وفي نهاية المطاف، يمكن للمرء كذلك أن يطبّق على المجال الديني التمييز الذي تثيره الناقدات النسويات وبعض أنماط التحليل الاقتصادي بين النطاق العام لـ «العمل» والنطاق المنزلي الخاص.

ليس «المنزل» نقيض «العمل» بالطبع من الناحية الدلالية بل «الترفيه». إلا أن هذا التمييز يصف العملية التاريخية للفصل بين مكان العمل والمنزل، كما أنه يؤدي وظيفة نقدية في جذب الانتباه إلى عملية مزدوجة مكوّنة للحداثة، ويبين هذا التمييز، في المقام الأول، أن نطاق العمل المأجور وحده في ظل الظروف الحديثة لإنتاج السلع، يحظى بالاعتراف «كعمل»، وبالتالي فهو يستبعد في الاعتبار والمكافأة (سلطة، منصب، ثروة) نطاق التناسل البشري والاجتماعي كلياً، بدءاً من «العمل» الإنجابي إلى تربية الأطفال وصولاً إلى المجموعة الكاملة من الأنشطة المنزلية المرتبطة بإنتاج اليد العاملة، وكلها أنشطة يحتل فيها إجهاد المرأة وعملها موقعاً بارزاً. وبالإضافة إلى ذلك، يشير هذا التمييز إلى أن نطاق الترفيه نفسه في ظل الظروف الرأسمالية الحديثة، قد تسلَّع وتحوَّل إلى النطاق المستقلّ لـ «الثقافة الجماهيرية» التصنيعية، إلى نطاق إنتاج السلع الثقافية وتوزيعها واستهلاكها.

لدى تطبيق هذا التمييز بين العمل «العام» والمنزل «الخاص» على المجال الديني، يبرز على الفور الموقع الملتبس للدين في العالم الحديث، فمن جهة، بوسع المرء أن يجزم بأن الدين ينتمي إلى نطاق الثقافة، فتاريخياً، كان الدين، كما أثبتت التحليلات الأنثروبولوجية والثقافية التاريخية والحضارية على حد سواء، «نواة» الثقافة، وقد أظهر بعض أفضل التحليلات السوسيولوجية للدين أن الدين في العالم الحديث، مثل سائر الثقافات، يخضع كذلك للقوى التسليعية، وقد كتب بيتر برغز أن «الوضع التعدّدي هو، قبل كل شيء، وضع سوق، وفي هذه السوق، تتحول المؤسسات الدينية إلى وكالات تسويقية وتصبح التقاليد الدينية سلعاً استهلاكية». وفي الواقع، ربما كانت دائرة "الخلاص" في الولايات المتحدة الأميركية أحد القطاعات الأكثر تنوعاً وربحاً في صناعة الثقافة الجماهيرية برمتها، غير أنها تدلّ على الموقع الملتبس للدين في العالم الحديث بحيث إن نظريات الثقافة الحديثة وحقل سوسيولوجيا الثقافة الحديث العهد تنزع إلى إغفال الدين كلياً، ومن المفهوم، على الأقل ضمنياً، أن الثقافة تعني في هذا المجال حصراً الثقافة "العلمانية".

ولعلّ النقد النسوي للفصل بين العالم الذكوري العام والعالم النسائي الخاص خير مثال على عمق دلالة الخصخصة الحديثة للدين، فالقول إن: «الدين شأن خاص» لا يصف سيرورة تاريخية من التمايز المؤسسي فحسب، بل يحدد بالفعل الموقع الصحيح للدين في الحياة الاجتماعية، فالموقع الذي تحدده الحداثة للدين هو «المنزل»، لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل، بل بمعنى «المكان

الثابت لعواطف المرء»، فالمنزل هو نطاق الحب، والتعبير، والحميمية، والذاتية، والعاطفية، والانفعالات، واللامنطقية، والفضيلة، والروحانية، والدين. وعلاوةً على ذلك، فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتياز، ولقد أحسنت آن دوغلاس وصف السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في أميركا بأنها عملية «تأنيثية».

وكما أشارت الناقدات النسويات وفلاسفة الأخلاق، يتسم تأنيث الدين والأخلاق بآثاره التفقيرية على المملكتين الخاصة والعامة، فالدين، على غرار الفضيلة الأخلاقية، أصبح مشبعاً بالعاطفة والذاتية والخصوصية بحيث لم يفقد سلطته العامة وحسب بل كذلك أهميته العامة الذاتية البينية.

أصبح الدين، وكذلك الأخلاق، بعد إعفائهما من العقلانية والمسؤولية الخطابية العامة، مجرد مسألة ذوق فردي خاص. وبينما كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين، بدءاً بـ «الأفعال الإيمانية»[1] الجماعية في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، تنزع المجتمعات الحديثة، خلافاً لذلك، إلى إدانة أي استعراض عام للدين، وفي الواقع، تبلغ خصخصة الدين مبلغاً يصبح فيه استعراض المرء لدينه علناً أمام الآخرين عملاً «غير جدير بالاحترام» وينمّ على «ذوق سيئ»، فعلى غرار إطلاق العنان لاستعراض أعضاء الجسد والانفعالات الحميمية، لا تعتبر الاعترافات الدينية خارج النطاق الديني الضيق انتهاكاً لخصوصية الفرد فحسب بل كذلك تعدّياً على حق الآخرين بالخصوصية.

وكانت النتائج بالنسبة إلى النطاق العام لـ «العمل» بارزة على حد سواء، فقد تحوّلت السياسة والاقتصاد إلى نطاقين «لا أخلاقيين» بالمعنى الحرفي للكلمة، ومملكتين لا بد من إقصاء الاعتبارات الأخلاقية أو الدينية منهما، وخلال هذه العملية، أصبح «النطاق العام» ومبدأ «حياديته» يفرضان نوعاً من «القيود التخاطبية» التي تنزع لتأدية وظيفة «القانون الإسكاتي»، مستبعدة من التداول العام المسائل التي تعتبر «خاصة» من الاقتصاد الخاص إلى النطاق المنزلي الخاص إلى التكوين الخاص للمعايير، غير أن بين حبيب تشير إلى أن «مثال الحوار العام القائم على قيود تخاطبية ليس حيادياً، لأنه يفترض نظرية معرفية أخلاقية وسياسية، وهذا بدوره يسوّغ الفصل الضمني بين العام والخاص بحيث يؤدي إلى إسكات اهتمامات بعض الفئات

[1] Actos de Fe (وردت في النص الأصلي بالإسبانية) (المترجم).

المستبعدة. وفضلاً عن ذلك، ينزع مبدأ "الحيادية الحوارية" إلى إغفال البعد "الجدلي" للسياسة ويخفف من الإقرار بأن كل المعارك المناهضة للقمع في العالم الحديث، تبدأ بإعادة تحديد ما كان يعتبر في السابق مسائل "خاصة"، غير عامة، وغير سياسية، كالهموم العامة، وكقضايا العدالة، وكمواقع السلطة التي تحتاج إلى "شرعية خطابية".

ولا تفلح بين حبيب، إذ تدرج التجربة العملية للحركات النسائية والاهتمامات النظرية النسوية بصورة انعكاسية في نظريتها السياسية، في إبراز حدود المثال الليبرالي «للمساحة العامة» وحسب بل المدى كله الذي ورث فيه المثال الخطابي لهابرماس، وبصورة غير ضرورية، بعض «التمييزات المشكوك بأمرها من العقد الاجتماعي الليبرالي «التي تبدو متناقضة مع قراءة أكثر إجرائية لهذه النظرية. وفي حال الليبرالية، أدت الحاجة الملحلة للحفاظ على تمايز واضح بين نطاق الشرعية ونطاق الأخلاقية، سعياً لحماية كل الحريات الفردية الحديثة وحق الخصوصية تحديداً، إلى تصور قانوني مفرط حول الهوّة بين الخاص والعام.

وتجادل بين حبيب بأن الاهتمام المسوّغ عينه يقود هابرماس إلى إرساء حدود مغالية في صرامتها بين قضايا «العدالة العامة» و«التصوّرات الخاصة حول الحياة الصالحة»، بين «المصالح العامة» و«الحاجات الخاصة»، بين «المسائل العامة للمعايير والمسائل الخاصة للقيم». ولا تكمن المسألة بالطبع في إلغاء هذه الحدود الضرورية لحماية الحريات الحديثة وتشكيل بنية مجتمعات متمايزة حديثة، بل في الحاجة للاعتراف بأن الحدود نفسها لا بد من أن تكون مفتوحة، بل هي بحاجة لذلك، أمام المعارضة، وإعادة التحديد، وإعادة التفاوض، والشرعية الخطابية.

واستناداً إلى بين حبيب، «إذا كان موضوع الحديث مفتوحاً بصورة جذرية، وإذا كان المتحاورون قادرين على إثارة كل القضايا في ظل التمحيص النقدي والمساءلة الذاتية، فعندئذ لا مجال لتحديد طبيعة المسائل الخاضعة للنقاش مسبقاً بوصفها مسائل عدالة أو مسائل الحياة الصالحة نفسها قبل مباشرة الحديث. ولا بد من أن يشمل ذلك أنواع الحدود كلها: الخاصة والعامة، الأخلاقية والقانونية، العدالة والحياة الصالحة، الدينية والزمنية. كما لا بد من أن تشمل الحدود بين النطاقات النسقية المتمايزة وظيفياً كلها: الدولة، والاقتصاد، والمجتمع المدني، والأسرة، والدين، وهلمّ جرّا.

إن ما أدعوه «تعميم» الدين الحديث هو العملية التي يتخلّى بوساطتها الدين عن موقعه المحدد

في النطاق الخاص ويدخل النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود، وفي الثمانينيات، كان الدين في كل أنحاء العالم يتصدّر الأشكال المتنوعة للتحرّك الجماعي العام، الانطباقية والخطابية على حدّ سواء، وغالباً على جهتي كل مسألة متنازع عليها تشكل بدورها فاعل المعارضة والسجال وموضوعهما، وبالتالي، لا يمكن أن تتعلّق المسألة بكون الدين جوهرياً مفيداً أم سيئاً للسياسة، بناءً أو هداماً وظيفياً بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، تقدمياً أو رجعياً على الصعيد التاريخي، وسوف يحتاج الباحثون الاجتماعيون، بوصفهم ممثلين عمليين ومنظرين منخرطين كذلك في اقتراح «التمييزات» ورسم الحدود، إلى تطوير مقاييس تحليلية ومعيارية للتمييز بين الأشكال المتنوعة من الدين العام ونتائجها السوسيوتارخية المحتملة، إلا أن الباحثين الاجتماعيين يحتاجون، فوق كل شيء، إلى الإقرار بأن الدين ما زال يتمتع، وسوف يظل يتمتع أغلب الظنّ، ببعد عام بالرغم من كل القوى البنيوية، والضغوط الشرعية، والعديد من الأسباب المقبولة التي تدفع بالدين في العالم العلماني الحديث إلى داخل النطاق الخاص.

ونظريات الحداثة، ونظريات السياسة الحديثة، ونظريات التحرّك الجماعي التي تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث تجاهلاً منهجياً هي بالضرورة نظريات غير مكتملة.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

معنى الكلمتين..
ما بعد العلمانية وما بعد العلمانيّ

جان ـ مارك لاروش Jean - Marc Larouche[*]

في هذا البحث يركز الباحث في علم الاجتماع والأستاذ المحاضر في جامعة كيبك الكندية جان ـ مارك لاروش، على توضيح الالتباسات المعرفية المتصلة بمصطلح ما بعد العلمانية وما بعد العلماني. وهذا المصطلح الذي أخذ مساره يتحوّل إلى مفهوم متداول في الوسط الأكاديمي الغربي يجد أهميته في تعريفه للقارئ العربي وسط الجدالات التي يرتفع منسوبها يوماً بعد يوم بين النخب العربية والإسلامية حول المستقبل الذي ينتظر مجتمعاتها.

المحرر

بالنسبة إلى مَن يريد أن يقوِّم أفكار الحركة الخَلْقيّة (mouvement créationniste) في المجال الأكاديمي الأميركيّ وخطابَها الشموليّ الهادف إلى التأسيس لفهمِ العالم والمعياريّة الاجتماعيّة على قاعدة نظريّة الإبستيمولوجيا المعدّلة [علم المعرفة المعدّلة]، فإنّ كتاب جوان ستافو-ديبوج، **الذئب في الحظيرة**، يشكل مدخلاً ممتازاً لهذا الموضوع. على الرغم من أن الصورة التي يرسمها لهذه الحركة وتفرّعاتها وصانعيها الأساسيين، تستند أساسًا إلى البحث الذي أجراه هو مع فيليب غونزاليس الذي يُتوقّع أن تُنشر نتائجه خلال العام 2013 تحت عنوان

---

*ـ علم الاجتماع، جامعة كيبك في مونتريال، كندا.

ـ مناقشة كتاب جوان ستافو- ديبوج، الذئب في الحقل. الأصوليّة المسيحيّة تغزو المجالَ العامّ، **le sens des mots: post sécularisme et postséuliére** جنيف، منشورات لابور وفيدس، 2012.

المصدر: الموجز الكبير للكتاب بقلم مؤلّفه متوافر على الموقع: **http://sociologies.revues.org/4524**

والمناقشة التي قام بها لورنس كوفمن متوافرة على الموقع: **http://sociologies.revues.org/4526**

تفويض (mandat) الأصول: مقاربة اجتماعيّة ـ تاريخيّة لنظريّة الخَلق المجاهدة فإنّ الأصوليّة المسيحيّة الأميركيّة لكونها تتكوّن من تيّارات مختلفة، فلا يمكن أن نستنتج من خلال نظرية الخَلق الفرضيّةَ القائلة بأنّ الأصوليّة المسيحيّة تغزو أكثر من أي وقت مضى المجالَ العامّ.

في أولى الملاحظات في مقدّمة كتابه، يخبرنا جوان ستافو-ديبوج بأنّ هذا الغوص في نظريّة الخلق الأميركيّة دفعه إلى إعادة النظر «جدّيًّا» بالأفكار التي وسّعها في أطروحة الدكتوراه عن «الإيمان في نظام علمانيّ ـ ليبراليّ، عن المتطلّبات العمليّة للتسامح وعن ما بعد العلمانيّة الهابرماسيّة» (ستافو ديبوج، 2012، ص 12)[1]. لذلك، كما كتب في البداية في **الموجز الكبير**، فإنّ كتابه «يسعى إلى إعادة النظر (mettre en cause) في المسار ما بعد العلمانيّ[2] الذي تبنّاه مؤخّرًا يورغن هابرماس (2006 و 2008)، وأيضًا تشارلز تايلور (2007) وجان مارك فيري (2008) وجمعٌ من الفلاسفة الآخرين، وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع». لهذا فإنّ هدف الكتاب هو «معالجة الحركة الخَلْقيّة كاختبار للمرغوبية الاجتماعيّة والتلاؤم السياسيّ لـ «ما بعد العلمانيّة» (ستافو ديبوج، 2012، ص 9). هذا الهدف يرسم، إذاً التحليلات والأطروحات، المُدافع عنها في هذا الكتاب، على سجل النقاشات حول مكانة الدين في المجال العام، وقصدُ المؤلفِ في هذا الصدد هو أكثر وضوحًا:

«إنّ كتابي سوف يرافعُ، إذاً، ضدّ العلمانية، عبر التذكير بأنّنا نُحسن صنعًا إنْ لم نهاجم بتهوّر كبير علمانيّةَ المجال العام السياسيّ وإن لم نرفض الفروقَ بين «الإيمان» و «المعرفة»، وبين العقول «الدينيّة» و«العقل العام»، وبين الأخلاق الدينيّة والقوانين الوضعيّة» (المرجع نفسه، ص 10).

في الملخّص الكبير، يلخّص خطيئة ما بعد العلمانية:

"لأنّ ما بعد العلمانية تقوم على الرغبة في رفع أيّ قيدٍ على التعبير عن المعتقدات الدينية في المجال العام، فإنّها مفيدة جدًّا لنظريّة الخَلق ولحركات رجعيّة أخرى مَسُوقة أيضاً باسم العقائد الدينيّة. جميعها أمثلة على القصد ما بعد العلماني بانفتاح المجال العام بشكل تامّ على المعتقدات الدينيّة، التي يقول لنا العديدُ من الكتّاب بأنّ لها شرعيّة كاملة للتعبير من غير تحفظ ولأنْ تؤسّس بنفسها قرارات سياسيّة ملائمة للجميع، ومؤثّرة على أيّ كان».

[1]. الكلام الوارد في هذه الملاحظة أُعيد أيضًا في الملاحظة رقم 1، القسم 2، ص 59.

[2]. يستخدم جوان ستافو-ديبوج في الكتاب وفي الملخّص الكبير كتابتين إملائيّتين: مابعد العلمنة وما بعد العلمنة. يتم إيراد الشكلين الإملائيّين عندما ننقل نصًّا. من جهتنا، نستخدم الشكل الإملائيّ: **postsécularisme et post-sécularisme** مابعد العلمنة/ ما بعد العلمنة.

إنّ ما بعد العلمانية، معروضةً على هذا الشكل، قد تمّت محاكمتها، والحكمُ المعلَنُ لا يمكنه سوى إدانة مَن يقوم، من خلال مثل هذا الانفتاح من دون تحفظ، «بإدخال الذئب إلى الحظيرة، من خلال فتح الباب له بابتسامة ومن ثمّ الابتعاد بلطفٍ سامحًا له بالمرور» (المرجع نفسه، ص 162). في هذه الحالة هنا، واسميًّا، المشتبه به رقم واحد، وهو الفيلسوف يورغن هابرماس، يصبح مذنبًا وينتشر الخبر: «تحت تأثير رؤية ما بعد علمانيّة للمجتمع والتي غذّاها الفلاسفة المحترمون مثل يورغن هابرماس، نحن نشهد، عاجزين ومتسامحين جدًا، بروز نوعٍ جديدٍ من الثيوقراطيّة، تجعل العقل الدينيّ يعمل ضدّ العقل العام» (بريل، 2012)[1].

بالنسبة إلى مَن لم يقرأ نصوص يورغان هابرماس حول الدين والتي استند إليها ستافو ديبوج في كتابه، وكذلك نصوص المؤلِّفيْن الآخريْن المتَّهَمَيْن (جان-مارك فيري؛ شارلز تايلور)، فإنّ الاستنتاج المنطقي تِبعًا لقراءة **الذئب الحظيرة في والملخص الكبير** هو، بالتالي، بالحكم غير القابل للاستئناف بإدانة يورغان هابرماس وشركائه. بالنسبة إلى من قرأ – وكذلك مع الإشارة إلى الحدود (على سبيل المثال توزل، [لا.تا])- إنّ مثل هذا الاستنتاج لا يمكنه سوى أن يبدوَ مُفرِطاً. هذا ينطبق على الحالة التي نحن فيها. في الواقع، لا يمكن ضمّ يورغان هابرماس وجان مارك فيري وشارلز تايلور إلى «رفع من دون قيود»، و«الانفتاح الكامل [...] من دون تحفّظ» للاعتقادات الدينيّة في المجال العام، إلى «ما بعد علمانيّة» الأصوليين الإنجيليين، مثل نيكولاس والترستورف، وكريستوفر أبيرل، وألفين بلانتنغا وستيفن كارتر، الذين يطلق عليهم جوان ستافو-ديبوج المنظّرين "المنارات" لِما بعد العلمانيّة.

في الجـُمل المذكورة أعلاه، كما هي الحال في عدّة مواضع في الكتاب، إنّ ما بعد العلمانيّة هذه، المرتبطة بالأصوليين، تُعزى أيضًا إلى يورغن هابرماس. ولكن في أماكن أخرى كثيرة، يشير جوان ستافو- ديبوج إلى الاختلافات بين مواقف هذا الأخير ومواقف الأصوليين. إنه يعترف بأنّ قصد يورغن هابرماس لا يذهب أبعد من أنّ هناك تحفّظاتٍ وقيوداً وحدوداً مفروضةً على استخدام المعتقدات الدينيّة في المجال العام. على الرغم من هذه الاحتياطات، فإنّ الانزلاق الذي سبّبه جوان ستافو- ديبوج يعمل، وبما أنّه «لا يوجد دخان من دون نار»، فمن الذي أشعل النار؟ نحن لن ننطلق هنا في سَوْق الاتهامات ولا في القرارات الاتهاميّة التي تحتوي على جميع الحجج التي ساقها جوان ستافو- ديبوج في مرافعته. وبما أنّ عملنا ليس إعداد تقرير، فإننا

[1]. إنْ كانت الصحافيّة تردّد صدى نظريّة جوان ستافو-ديبوج، فهي مع ذلك تنهي بحثها حول ملاحظة حرجة متّهمةً المؤلّف بعدم دعم فرضيّته بالوقائع ولا الأخذ بالاعتبار الدراسات الأخرى حول الأصوليّة المسيحيّة التي تتناسب فرضيّاتها مع فرضيّات جوان ستافو-ديبوج.

نترك عمدًا بعض التفاصيل المثيرة معلقةً، ومن دون أن نزعم أنّنا نقوم بدور محامي الدفاع عن مواقف يورغان هابرماس حول الدين والمجتمع ما بعد العلماني، فإن النقاش مع ذلك يدور حول نقطتين: 1) حول معنى «ما بعد العلمانية» وحول انزلاقها؛ 2) وحول السبب الأساسيّ الذي يتمسّك به جوان ستافو-ديبوج ليوجّه الاتهام إلى يورغان هابرماس، وهو النقاش الذي يثيره هذا الأخير حول موقف العالِـم اللاهوتيّ نيكولاس ولترستورف، الذي يرى أنّهُ يجب أن يُزال الشرط المحدّد لجون راولس فيما يخصّ مكانة الدين ضمن العقل العام.

انزلاق المعنى

ما إن نضيف اللاحقة «ـيّة» (isme) إلى تيّار فكريّ، تكون العملية معروفة، فذلك يتمّ بغية إعطائه معنى محدّدًا وإبراز بعدٍ أيديولوجيّ فيه. إذا كان التعبير postsécularisme / postsécularise [ما بعد العلمانيّة/ ما بعد العلماني] يمكن أن ينفع في المعنى الذي أعطاه إيّاه جوان ستافو-ديبوج، فهو يلائم كما كتبنا أعلاه، الأصوليّين الإنجيليّين المطالبين برفع كلّ القيود الضيقة عن استخدامهم العام للعقل الدينيّ. هذا الموقف لا يمكن أن يُنسب إلى يورغن هابرماس كما يُلمّح جوان ستافو-ديبوج. إنّ استخدام مصطلح «ما بعد العلمانيّة» للدلالة على السواء على المسلك التي ينتهجه هؤلاء الفاعلون الدينيّون ومسلك يورغن هابرماس وشركائه، يتعلّق ببلاغة في الاختيار، إسناد معنى محدّد (restrictif) لفكرته بضمّه إلى فكرة أخرى.

إنّ الطريقة أيضًا gih rdlm يورغن هابرماس. عندما يستخدم هذا الأخير مصطلح (sécularisme säkularistische) sécularisme)، العلمنانيّ/العلماني، فهو يقيده بمعنى محدّد. وبالتاليّ إنّ لمصطلح العلمانية/ العلماني (sécularisme/sécularisme) دلالة خاصّة بالنسبة إليه ويجب أن تكون مختلفة عن دلالة العلمانيّ (séculier /säkular) وعن الاسم المشتق منه "المعُلْمَن" (säkularisierte) sécularisé المستخدمَيْن كلاهما للدلالة على الشرط الحديث لعقل مستقلّ متحرّر من الدين والذي يتولّى مهمّة الفصل بين الإيمان والمعرفة:

”خلاف غير المؤمنين الذين يحتفظون بموقف لا أدريّ (agnostique) مقابل المزاعم بصحّة الأديان [المواطنون المـعُلْمَنون]، يتبنّى العلمانيّون [säkularist] موقفًا مثيرًا للجدل ويرفضون أيّ تأثيرٍ عام للعقائد الدينيّة. هذه العقائد فاقدة للقيمة بنظرهم، لأنّها ليست مبنيّة على أسس علميّة. في العالَم الأنجلوسكسونيّ، تستند العلمانية اليوم إلى طَبعِيّة (نزعة طبيعيّة/ naturalisme) طُلْبَة، تمنح علوم الطبيعة حصريّة المعرفة المعترف بها اجتماعيًّا. أنا أرى أنّ مثل هذه العِلْمَويّة تعسفيّة. إنها لا

تتّفق مع فكر ما بعد ميتافيزيقيّ، يمُدِّد القوّة الخطابيّة عقل علمانيٍّ، ولكن غير مشوَّه، لتطال القضايا المعنويّة والأخلاقيّة والجماليّة، من دون أن تمحو بأيٍّ شكلٍ من الأشكال الحدودَ بين الاعتقاد والمعرفة» (هابرماس، 2008 أ، صص 30-31. ملاحظتنا).

بالنسبة إلى هذا الفكر العلمانيّ إنّ «المعتقدات الدينيّة هي في حد ذاتها غير حقيقيّة، ووهميّة أو لا معنى لها» (هابرماس، 2008ب، صص56-57) والمظاهر والتعابير الدينيّة يُنظرُ إليها، نوعاً ما كبقايا قديمة، والحريّة الدينيّة مفهومة فيها كحقٍّ أساسيّ، أقلّ منها كـ «إجراء لحماية الثقافة لمصلحة أنواع آيلة للانقراض» (المرجع نفسه، ص 199). ومن الواضح جيّدًا أنّ معنى الكلمات يختلف من مفهوم إلى آخر. تبعًا لهذه الاعتبارات، هل يمكننا أن نعزو علامة [تسمية] (ما بعد العلمانيّة) ليورغن هابرماس؟ ليس بالمعنى القوي الذي نسبَه جوان ستافو- ديبوج للعلمانيّة، كانفتاح من دون تحفّظ على المعتقدات الدينيّة؛ نعم يمكننا أن نعزو ذلك بالمعنى الذي تأخذه كلمة العلمانيّة لدى يورغن هابرماس آخذين بالاعتبار أنّ هذا الأخير يدين العلمانيّة، يدين ستاره العلمويّ المعادي للدين والذي ينادي منه بتجاوزه، إذًا، إلى (ما بعد العلمانيّة).

لكن هابرماس لا يستخدم شخصيًّا هذا المصطلح "ما بعد العلمانيّة/ ما بعد العلمانيّ". إنّ ما يشكّل جزءًا من معجمه اللغويّ هو عبارة «مجتمع ما بعد علمانيّ» (Postsarularen Gesselshaft) كشرط (موضوعي) وأفق (معياري). على وجه التحديد، من وجهة نظر المراقب، يتناول هذا المؤلِّف المجتمعَ ما بعد العلمانيّ بوصفه مفهوماً تجريبيّاً: «وصفُ المجتمعاتِ الحديثة كـ (مابعد علمانيّة) يُحيلُ على تغيير الوعي» الذي يُرجعه إلى ثلاث ظواهر وثّقها علم الاجتماع: 1) لم يعد وعي العيش في مجتمع علمانيّ مرتبطًا باليقين بأنّ التحديث الثقافيّ والاجتماعيّ يتمّ على حساب المعنى الشخصيّ والعامّ للدين»؛ 2) «حقيقة أنّ الجماعات (groupes) الدينيّة تأخذ على نحو متزايد دورَ التجمّعات (communautés) التفسيريّة في الحياة السياسيّة للمجتمعات (sociétés) العلمانيّة»، هذا ما يُجبر «غير المؤمنين على الأخذ بالاعتبار بشكل أكثر وضوحًا ظاهرةَ دينٍ مرئيٍّ على المستوى العامّ»؛ 3) التعدديّة الدينية تتضاعف «بالتعدديّة في أشكال الحياة» الناجمة عن الهجرة والتدفّق السكّانيّ المكوّن من أناس يتحدّرون من "ثقافات ذات طابع تقليدي قويّ" (هابرماس، 2008 ج، ص7).

من وجهة نظر المشارك، يظهر المجتمع العلمانيّ بالنسبة إلى يورغن هابرماس أفقًا معياريًّا للمجتمع السياسيّ حيث تكون شروط الإمكان ضروريّة. بالنسبة إلى يورغن هابرماس، للمجتمع

العلمانيّ أربع عتبات معياريّة: 1) أولويّة دولة القانون الدستوريّ (هذا ما يستلزم ويشمل الفصل بين الكنيسة والدولة)؛ حياد الدولة في المسألة الدينيّة؛ الاعتراف بالحقوق الأساسيّة؛ 2) أولويّة العقول العلمانيّة (غير الدينيّة) في الاستخدام العامّ للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة؛ 3) أولويّة العلم (الإجرائيّ والفهميّ والنقديّ) كأداة رافعة لجميع المعارف. 4) تعدديّة دينيّة مسالمة.

إذا كانت العتبات الثلاث الأولى تميّز جيّدًا ما نفهمه عادةً من مجتمعٍ علمانيٍّ أو مُعَلمَن، فإنّ العتبة الرابعة، الناجمة عن الأخذ بعين الاعتبار استمرار الدين ليس واقعاً فقط ولكن بوصفه تحدّيًا للفكر العلمانيّ والتعايش معًا، تشير إلى العبور نحو المجتمع "ما بعد العلمانيّ". كيف نعيش في مثل هذا المجتمع؟ ما التحدّيات المعرفيّة والعمليّة أيضًا (المزايا المدنيّة والسياسيّة) التي يجب على المواطنين المؤمنين والمواطنين العلمانيين مواجهتها؟ هذه الأسئلة ترفض الأفق المعياريّ الذي ينص يورغن هابرماس عليه على النحو التالي:

«المجتمعات العلمانيّة توجب الاعتراف بأنّ تحديث الوعي العام يسوق ويغيّر بطريقة تأمليّة في المراحل المتعاقبة، الذهنيّات الدينيّة والدنيويّة. يمكننا من الجهتين، شرطَ أن نعتبر معًا التعلمنَ عمليّةَ تعلّمٍ تكامليّة، أن نأخذ على محمل الجدّ، بالتبادل ولأسبابٍ معرفيّة، إسهامات كلّ منها حول الموضوعات المثيرة للجدل في المجال العام» (هابرماس، 2004 ص16).

بالنسبة إليه، العقل العلمانيّ، مع بقائه على الإلحاد، يمكنه أن ينفتح على التقاليد الدينيّة ويعترف بمضمونها المعرفيّ والبدهيات الأخلاقيّة ذات الصلة، وهذا ما يرفضه العقل العلمانيّ. يَذكر أنّ العقل الحديث سبق أن نجح في ترجمة الكثير منها بلغة علمانيّة (مفاهيم الاستقلاليّة الذاتيّة، الفردانية، التحرّر والتضامن: فئات التشييء والاستعباد ـ الناتج من حظر صورة الإله وعن الخطيئة الأصليّة - كفئات للنظرة الناقدة حول الأمراض الاجتماعيّة في عصرنا الحاضر). هذا الانفتاح يعني أنّه ينبغي على المواطنين غير المؤمنين أن يواجهوا هم أيضاً تحدّيًا معرفيًّا. في هذا الصدد، المجتمع العلمانيّ متطلِّبٌ سواء تجاه الوعي الدينيّ أو تجاه الوعي العلمانيّ. إنّه يتطلّب من هذا الأخير أن يفهم «عدم اندماجه بالمعتقدات الدينيّة بوصفها **معارضة** من المعقول توقّعها» (هابرماس، 2008ب، ص 201)، وأن يفهم أنه يمكن أن يتعلّم منها.

بالنسبة إلى هابرماس، هذا الانفتاح على الأديان ليس إذًا من دون تحفّظ، بل على العكس من ذلك، يصرّ في كتاباته كلها على العتبات التي ينبغي على الجماعات المؤمنة والمواطنين الدينيين أن يجتازوها تمامًا بطريقةٍ انعكاسيّة ذاتيّة في مجتمعٍ تعدّديّ وديمقراطيّ: الاعتراف بأولويّة دولة

القانون الدستوريّ؛ أولويّة العقول العلمانيّة/ الدنيوية في الاستخدام العام للعقل كمصدر للمعياريّة الاجتماعيّة والسياسيّة والقانونيّة؛ أولويّة العلم بوصفه سلطة إبستمولوجيّة [معرفيّة]؛ أخيرًا، التعدّديّة الدينيّة مسالمة من خلال التغلب على التنافر المعرفي الذي لا يخفق لقاءٌ مع بقيّة الطوائف والأديان الأخرى أبدًا في إظهاره (المرجع نفسه، صص 197-198 و 2002، صص 151-152). فضلاً عن ذلك، يتطلّب المجتمع العلمانيّ وعياً علمانيًّا ـ وبشكل خاصّ إذا كان يقدّم نفسه كأغلبيّة ـ وعدم استغلال «قوة التعريف المكتسبة تاريخيًّا لتعرّف نفسها وفقًا لمعاييرها الخاصّة، بما يجب أن تكون عليه الثقافة السياسيّة الإلزاميّة للمجتمع التعدّديّ» (هابرماس، 2003، ص 165).

الإشارة إلى الذئب ألفا (Alpha)

هذا العرض الموجز لمواقف يورغن هابرماس ينبغي أن يُحصّنة ضدّ الانزلاق الذي قام به جوان ستافو- ديبوج. ولكن ربمّا يكون لهذا الأخير أسباب وجيهة بما أنّ يورغن هابرماس يسمح لنفسه بأن يأخذ على محمل الجدّ الاعتراض **الكامل** لرئيس العصابة، الذئب ألفا الذي هو نيكولا ولترستورف. إنّه يعترض على النظريّة الراولسيّة التي تُقصي الدين في استخدام العقل العام. بالنسة إلى يورغن هابرماس، المطالبةُ الراولسيّة بالمعاملة بالمثل، التي تدعو جميع المواطنين إلى جعل عقولهم مفهومة بلغة يمكن بلوغها من قبل الآخرين، تشكُّل بالنسبة إلى المواطنين الذين لا يمكن أن ينقسموا إلى قسمين أحيانًا باللجوء إلى عقول علمانيّة، وأحيانًا إلى عقول دينيّة»، عبئًا عقليًّا ونفسيًّا لا يُطاق» (هابرماس، 2008ب، ص 186). كما أشار نيكولاس ولترستورف: «**الدين، بالنسبة إليهم، ليس حول شيء آخر غير وجودهم الاجتماعيّ والسياسيّ؛ هو أيضًا حول وجودهم الاجتماعيّ والسياسيّ**» (أودي وولترستورف، 1997، ص 105). يجد يورغن هابرماس هذا الاعتراض قويًّا نظراً إلى أنّ ما هو على المحكّ بالنسبة إليه هو المساواة في المعاملة بين المواطنين، حتى ولو كانوا جميعهم دينيين بالمعنى الذي قصده نيكولاس ولترستورف. ولكنّ المهمّ هنا هو أن نفهم دافع يورغن هابرماس. إنّه يريد من خلال الاعتراض المتكامل، أن يثبت أنّ التقييد الراولسي يرتكب خطيئةَ الإفراط في **العلمانيّة**.

"لم تكن الاعتراضات [مثل اعتراضات ولترستورف] تركّز على المنطقيّات الليبراليّة بقدر ما كانت تركّز على تعريف ضيق جدًّا ولائكي [علمانيّ] (Laique sakularistich/sécularisé) للدور السياسيّ للدين في الإطار الليبراليّ. [...] لا يمكن الخلط بين حجج ترافع بقوّة لصالح دور سياسيّ أوسع للدين، وهي تتنافى، بصفتها تلك، مع الطابع العلمانيّ للدولة الدستوريّة، والاعتراضات

المبرّرة ضد الفهم اللائكوي (laiciste) للديمقراطيّة ودولة القانون. [...] وفي المقابل، فإنّ الشرط اللائكويّ (Laiqste laizistshe forclerung) الذي وفقًا له يجب على الدولة أن تمتنع عن دعم أيّ سياسة تدعم أو تقيّد الدين، بما هو دين، هو قراءة ضيقة جدًّا لهذا المبدأ. ولكن هذا الرفض للائكوية (laicisme) (التسطير منّا/الكاتب) يجب ألّا يعني أنّ الباب مفتوح على مصراعيه للتنقيحات التي من شأنها أن تلغي الفصل بين الكنيسة والدولة» (هابرماس، 2008ب، صص 182-183).

يبدو لنا أنّ الموقف الصريح هنا ليورغن هابرماس لا يتطابق مع ذلك الانفتاح من دون تحفظ الذي يعيده إليه جوان ستافو- ديبوج. علاوة على ذلك، عمد المترجمون الفرنسيّون لهذه النصوص إلى اختيارات تطمس المعنى المحدّد الذي يعطيه هابرماس لمصطلح العلمانيّة (sécularisme) وذلك لما يفضّلون ترجمته في بعض المواضع بـ «اللائكيّ» (Laïque). ومع ذلك، عندما يستخدم هذا المؤلّف الكلمات الألمانيّة المشتقة من مصطلح العلمانيّة الفرنسيّ

(« laizistischer» ; « laizistische/laïciste » ; « Laizismus/laïcité »/ من وجهة نظر الدنيويّة»؛ « laizistischer»/ فهمٌ دنيويّ)،

فهذا مرتبط غالبًا بالسياق الفرنسيّ الذي لا تنقصه الإشارة إلى الانعطاف العلمانيّ، هذا الأنموذج الإيديولوجيّ للعلمانية هو الذي يرفضه[1]. بذريعة دراسته حول نظريّة الخلق، أراد جوان ستافو-ديبوج إظهار أنّ الفكر ما بعد العلماني (postséculière) ولا الفكر ما بعد العلمانيّ (postseulariste) ليورغن هابرماس هو الذي كان قد فتح البابَ للذئب. كان جوان ستافو-ديبوج قد فتح بذلك باباً على التركيز على معنى الكلمات وعلى المواقف الواضحة لهذا المؤلِّف حول مكانة الدين في الفضاء العام[2].

المصادر والمراجع:

أُضيفت (معرِّفات الوثائق الرقميّة) آليًّا إلى المراجع من قِبل بيلبو، أداة التحشية البيليوغرافيّة للنشر المفتوح. بإمكان المستخدِمين في المؤسّسات المشاركة في أحد برامج الفريميوم للنشر المفتوح تحميل المراجع البيليوغرافيّة التي وجد لها بيلبو معرِّف وثيقة رقميًّا.

[1]. ندين بهده الملاحظات حول الاستخدام الألمانيّ للتعابير إلى ماركو جون (جون، 2011، صص 13-14).

[2]. عند تصفّح هذا النصّ، لم يكن الكتاب المنتظر الذي يدور حول الدين لدى يورغن هابرماس متوافرًا بعد. إنّه يضمّ في ما يضمّ نصًّا لنيكولاس ولترستورف وعلى ردّ ليورغن هابرماس. لكانَ ذلك من دون شكّ فرصةً للانطلاق قبلًا في المناقشة (كالهون، مونديايتا وفان أنويربان، 2013).

Audi R. & N. Wolterstorff (1997), Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in the Political **Debate** [الدين في المجال العامّ، مكانة المعتقدات الدينيّة في النقاش السياسيّ]، Lanham, Maryland, Rowman and Little field Publishers.

Briel P. (2012), «**Fondamentalisme chrétien. Vers une nouvelle théocratie ?**" [الأصوليّة المسيحيّة. نحو تيوقراطيّة جديدة؟] , Le Temps, 3 novembre.

Brosseau O. & C. Baudoin (2013**),** Enquête sur les créationnismes. Réseaux, stratégies et objectifs politiques [تحقيق حول نظريّات الخلق. شبكات، إستراتيجيّات وأهداف سياسيّة] , Paris, Éditions Belin.

Calhoun C., Mendieta E. & J. Van Antwerpen (dir.) (2013), Habermas and Religion [هابرماس والدين] Oxford, Polity Press.

Habermas J. (2002), L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme liberal ? [مستقبل الطبيعة البشريّة. نحو علم نِسالة ليبراليّ], Paris, Éditions Gallimard.

Habermas J. (2003), « De la tolérance religieuse aux droits culturels » [من التسامح الدينيّ إلى الحقوق الثقافيّة] , Cités, n° 13. DOI: 10.3917/cite.013.0151

Habermas J. (2004), « Pluralisme et morale » [التعدّديّة والأخلاق] Esprit, juillet.

Habermas J. (2008a), « Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais »,[عودة إلى الدين في المجال العام] Le Débat, vol. 5, n° 152, pp 30-31.

http://palimpsestes.fr/quinquennat/notions_etudes/comm_politique/habermas/religion_espacepublic.pdf DOI: 10.3917/deba.152.0027

Habermas J., **Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie** [**بين الطبعويّة والدين. تحدّيات الديمقراطيّة**], Paris, Gallimard, Habermas J. (2008b), « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ?**»,** Le Débat, vol. 5, n° 152.

http://www.cairn.info/revue-le-debat-20085--page-4.htm

Jean M. (2011), Penser la laïcité avec Habermas. Étude critique de la conception

habermassiene des rapports religion-politique [دراسة نقديّة لنفكّر بالدّنيويّة مع هابرماس. للمفهوم الهابرماسيّ للعلاقات الدينيّة السياسيّة], **Thèse de doctorat**, Sciences des religions, Université du Québec à Montréal,

http://www.archipel.uqam.ca/49001//D2191.pdf .

Stavo-Debauge J. (2012), Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public [الذئب في الحظيرة، الأصوليّة المسيحيّة تغزو المجال العامّ] , .Genève, Les Éditions Labor et Fides

Tosel A., « La raison communicationnelle et les religions face au défi de la démocratie » [العقل التواصليّ والأديان في مواجهة تحدّي الديمقراطيّة] , .Marx au 21e siècle. .L'esprit et la lettre

http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=61

المرجع الألكترونيّ

Jean-Marc Larouche, « Le sens des mots : postsécularisme et postséculière», SociologieS [En ligne], Grands résumés, Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 25 juillet 2016. URL : http://sociologies.revues.org/4527.

محاولة تعريف بعد العلماني

كريستينا شتوكل Kristina Stoeckl [*]

تقترح هذه المقالة تعريفاً لمصطلح «بعد العلماني» Postsecular. إذ تقدّم فَهمين ممكنين: الأول أن "بعد العلماني" يعني إزالة العلمانية de-secularization، ويعني ما يلي العلمنة، أي يعني تغيّراً في النظام يعيد المجتمع إلى الدين. أما الثاني فيقوم على أن بعد العلماني هو شرط للعصرنة والتعايش بين العلماني والدين، وهذا ما يمكن فهمه في أبعاد ثلاثة: معياري، واجتماعي ـ سياسي ـ تاريخي، وفينومينولوجي. وأن لكل من هذه الأبعاد توتّره الخاص: التراث الكانطي مقابل التراث الهيغلي والنموذج مقابل الممارسة في "بعد العلماني" الاجتماعي ـ السياسي ـ التاريخي؛ والفردي مقابل الجمعي في بعد العلماني الفينومينولوجي.

المحرر

غدا مصطلح «بعد العلماني» Postsecular أو «بعد العلمانية» Postsecularism شعاراً في المناقشات السوسيولوجية والفلسفية الحديثة. ففي حقليْ – السياسة النظرية -والسوسيولوجيا، يستحدم مصطلح «بعد العلماني» على نطاق واسع، ويمكن القول بشكل عام، من يستخدمه هم طبقة من المفكرين العلمانيين الذين يريدون إظهار أنهم منفتحون على المسائل الدينية. هذا

*ـ باحث في علم اجتماع الدين.

العنوان الأصلي للمقال: **Defining the Postsecular**

ـ المصدر:

http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/201202//stoeckl_en.pdf

ـ (قُدّمت هذه المقالة كمشاركة في ندوة الأستاذ خوروزيج **Khoruzhij** في أكاديمية العلوم بموسكو في شباط 2011).

ـ ترجمة: طارق عسيلي. مراجعة: ألبير شاهين.

التعريف للمصطلح في غاية الغموض، إنه بالتاكيد تعريف مبهم.

تشكّل عبارة «بعد العلماني» جزءاً من اسم مركز الدراسات حيث أعمل «مركز دراسة المؤسسات السياسية والأديان في المجتمعات بعد العلمانية» "Centre for the Study of Political Institutions and Religions in Postsecular Societies"؛ والمؤتمر الذي ننظّمه حالياً مع الأستاذ هوروزي Horuzhy أيضاً يُشير إلى مصطلح «بعد العلماني»: السياسة والثقافة والدين في العالم بعد العلماني Politics، culture and religion in the postsecular world. عندما يندرج مصطلح «بعد العلماني» في عنوان هذه الأعمال الأكاديمية، فهذا يعني التأكيد على أكثر من مجرّد أهمية الدين في عالمنا الراهن.

لذلك وكنوع من التقديم للعمل الذي سننجزه في المؤتمر، ومن أجل الإيضاح العام أسعى في هذه المقالة إلى تعريف مصطلح «بعد العلماني» postsecular.

إزالة العلمانية de-secularization

شاع خلال العشرين سنة الماضية، في العلوم الاجتماعية والسياسية، حديث حول «عودة الدين». مما يعني أن الدين يعلن عن دور وصوت في الفضاء العام الذي كان يفهمه الاتجاه السائد للنظرية السياسية والاجتماعية بأنه فضاء خال من الدين، محايد، ومستقل. يوافق أغلب علماء الاجتماع أن الدين كان في مكان مختلفاً تماماً، في الفضاء الخاص، في الوعي الفردي. تمّ ترسيخ هذا الفهم للدين والعمومية في سردية أوسع، سردية تحدثت عن قصة الحداثة بوصفها قصة الدمقرطة والفردانية والمفاضلة الوظيفية والعلمنة، إذ ساد اعتقاد أن الحداثة تقوم على هذه الأسس الأربعة، بحيث لو زال أحد هذه العوامل الأربعة، نشكّ في أن ما نتحدث عنه هو الحداثة. لذلك كانت تفسّر «عودة الدين» في بادئ الأمر بأنها هجمة على الحداثة، وأنها رجوع إلى ما قبل الحداثة.

هذا هو بالتحديد معنى «إزالة العلمنة». استخدم المصطلح للمرة الأولى في بداية التسعينيات من قبل بيتر برغر Peter Berger الذي لم يكن فقط مدافعاً قوياً عن أطروحة العلمنة؛ بل كان أول من أقر بأنه كان مخطئاً: «ما زال العالم شديد التديّن كما كان في السابق»[1]. الدين الذي يتحدث

[1]- Peter L. Berger، ed. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington، D. C.، Grand Rapids، Mich.: Ethics and Public Policy Center؛ W. B. Eerdmans Pub. Co.، 1999).

عنه برغر في دراسته الحركات الدينية، دين أصولي أولاً وآخراً. إنه قلق من هجمة الأصوليين والدين على النظام الحديث، وعودة ما قبل الحداثة إلى عالمنا المعاصر. بهذا المعنى، يتحدّث برغر عن «إزالة العلمنة».

في المصطلح الهندسي، الـ «إزالة» "de" تدل على حركة صاعدة ونازلة على محور عمودي، من غير أي حركة على المحور الأفقي. شيئ يصعد ثم يسقط. النظام العلماني الحديث صعد، ثم سقط، فالعالم تعلمن وهو الآن يزيل العلمنة، ويسلك طريقاً رجوعياً إلى الوضع الذي كان فيه سابقاً. وهو الآن معرّض للنموذج قبل الحداثي من الدين. أنا الآن أوافق أن هذا الكلام قد يكون نسخة مبالغاً فيها قليلاً لأطروحة برغر؛ لكنني أريد توضيح الفكرة قدر الإمكان: إزالة العلمنة تعني أن الدين والحداثة متناقضان. فإما أن يكون أحدهما أو الآخر.

إزالة / بعد post/ -de

اعتبر هذا الفهم لعودة الدين في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية محدوداً جداً. هل حقاً هناك تعارض بين الدين والحداثة؟ معظم الدراسات السوسيولوجية لا تقول ذلك مطلقاً[1]. إذاً كيف نفهم «عودة الدين»؟

في هذه النقطة يدخل مصطلح «بعد العلماني» في النقاش. السابقة «بعد» post تدل على هندسة مختلفة كلياً عن «إزالة» de-تدل «بعد» على حركة على المحور الأفقي والعامودي معاً. إنها تصف حكاية رمزية: الدين في مجتمع بعد علماني ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعاً إلى شيء كان من قبل. فحين نفكر في القبل كحكاية رمزية، نرى الدين الذي يفترض أنه «عائد» قد تغير كذلك.

لهذه الصورة تأثير في سردية الحداثة: فهي لم تعد تقترح أن الأساس الرابع للحداثة ـ العلماني ـ (إلى جانب التفاضل الوظيفي، والفردانية، والدمقرطة) يتحطّم، بل تقرّ أنه يغيّر شكله. فيمكن بعد ذلك أن يكون الدين والحداثة منسجمين.

من هنا، نستنتج الفرق بين «إزالة» و«بعد»: فالأولى تفهم الدين والحداثة كنقيضين، والثانية تفهمهما منسجمين. إن نجاح مصطلح «بعد العلماني» في الخطاب العام كما في الخطاب

[1]- José Casanova، Public religions in the modern world (Chicago: University of Chicago Press، 1994).

الأكاديمي يبدو مرتبطاً في هذا التمييز نفسه.

بعد ـ العلماني post - secular

لكن تعريفنا، لا يمكن أن يتوقف هنا. إذاً السؤال التالي الذي أريد أن أثيره هو: هل ينبغي كتابة «بعد - العلماني» أو «بعد العلماني»؟ فهل السابقة (بعد) مفصولة عن الكلمة بواصلة (-أو لا؟ وهل هناك فرق بين الأمرين؟

سأشرح لماذا اعتقد أن هذا السؤال مهم، وأنه ليس مجرّد مسألة شكلية. واقعاً ينبغي أن أضيف أنني أنا نفسي لم أفكر فيه كثيراً إلى أن لفتني زميلي مسيمو روزاتي وهو أيضاً عالم اجتماع مشارك في مشروع مؤتمرنا، إلى الفرق. كنا نتحدث عن اسم مركز الدراسات حيث نعمل، قال: «كريستينا، علينا أن نقرر إذا كنا سنكتب ما بعد العلماني بواصلة أو لا». فما الفرق؟

أريد أن اقترح أن الواصلة تجعل فرقاً دلالياً semantic. فكلمة بعد - العلماني الموصولة بواصلة تشير إلى أن «بعد-تعني بالحقيقة «تالياً»، تالياً للعلماني، إنها تشير إلى نوع من التعاقب الزمني. كما لو أراد المرء قول: كان المجتمع فيما مضى علمانياً- والآن لم يعد علمانياً. الأمثلة التي ترد على الذهن هي تركيا – التي كانت فيما مضى علمانية أتاتوركية، تركيا الآن التي يحكمها حزب ديني عادت إلى المشهد ـ وكذلك روسيا ـ روسيا السوفيتية فعلت كل شيء لاستئصال الدين(قد تكون سمعت بكتاب صدر حديثاً لبول فرُوْز (Paul Froese) «المؤامرة لقتل الإله. نتائج من التجربة السوفيتية في العلمنة» (The Plot to kill God: Findings From the Sovietic Experiment in Secularization)، والآن، وبعد سقوط الشيوعية، عاد الدين ليتصدر المشهد هناك أيضاً. تشير هذه الأمثلة إلى تعاقب منظّم من العلماني إلى بعد – العلماني، قبل ـ بعد: بعد ـ العلماني كتغيير ـ نظام.

أشعر بإرباك هذا الفهم لـ «بعد-العلماني». وأشعر بأني مربك خصوصاً لأن لدي انطباعاً أن الناشطين الدينيين يسعدهم كثيراً تعريف بعد ـ العلماني بهذا المعنى تحديداً. يصبح تعبير بعد ـ العلماني، من وجهة نظرهم، نوعاً من حالة خلاص أو استرداد، ليس عودة الدين، بل العودة إلى الدين. سأشرح ما أعنيه بذلك:

كمراقب خارجي للكنيسة الأثوذوكسية الروسية، يحصل لي، عادة، انطباع أن الشخصيات الرائدة في الكنيسة، البطريرك كيريل Kirill بذاته أو المطران بالاريون Ilarion، يعرّفون مجتمع

بعد-العلماني بهذا المعنى. ويفترضون أن الحداثة العلمانية الغربية اتخذت مجراها، واستنفذت نفسها، وفي الواقع صارت «بعد-الحداثة» و«بعد-العلماني»، وهي الآن جاهزة للعودة إلى الدين.

لهذا النوع من تفسير التاريخ نهج قديم في روسيا. لقد سبق لـ فيدور دستوفسكي Fedor Dostoevsij وفلاديمير لولوف ايف Vladimir Solov'ev أن توقّعا العودة إلى الدين في تحليلاتهم للتجربة الغربية الحديثة، عودة قد تقوم فيها المسيحية الأرثوذوكسية بدور «الحافز». بالنسبة لهذين المفكّرين، عملت «الإرسالية» الأرثوذوكسية الروسية بالتحديد لمساعدة الغرب في عودته إلى الجذور المسيحية بعد مرحلة العلمنة، عودة حرة. لقد كانت هذه اللحظة من الحرية تحديداً، لحظة الخيار الحر، هي التي جعلت الحداثة الغربية جذابة في مخيلة الفلاسفة الروس المتدينين، لأنها ألقت الضوء على مأزق الطبيعة الساقطة للإنسان وما فيها من قابليات.

عندما يقول المطران إيلاريون Ilarion إن الكنيسة الأرثوذوكسية الروسية قاومت «الإلحاد النضالي» (الشيوعية) وهي الآن مستعدة لمقاومة «العلمانية المناضلة»، فهو يشير إلى هذه الموضوعات بالتحديد: الأرثوذوكسية الروسية لها مهمة مقاومة الأيديولاجيات التي تأتي من الغرب، والآن عندما يتحول الغرب إلى بعد - علماني، تبقى على عاتقه أيضاً مهمة إعادة حمل القيم الدينية إلى الغرب. والنشاطات السياسية الحديثة للكنيسة الأرثوذوكسية الروسية التي تخوض حواراً حول القيم التراثية مع مؤسسات حقوق الإنسان الدولية هي مثال جيد على هذا.

بعد العلماني postsecular

الآن، قلت إنني أشعر بالاضطراب من هذا الفهم لـ «بعد – العلماني»؛ أي إن فكرة بعد ـ العلمانية تعني تغيرـ النظام. واقعاً، أنا أعتقد أنه فهم خاطئ لما يحدث، وأنا أعتقد أيضاً أنه لا يساعد في جعلنا نثير الأسئلة المناسبة. لذلك أريد اقتراح إلغاء الواصلة من الكلمة، وجعل بعد-العلماني بعد العلماني، لنصل إلى تعريف مختلف ولمجموعة مختلفة من المعاني.

تعريف «بعد العلماني» الذي أريد اقتراحه هنا، يلغي صور التتالي (قبل - بعد، تغيير-النظام). ويعرّف بعد العلماني بوصفه حالة وعي معاصر/ تعايش الرؤى الكونية للدين مع الرؤى العلمانية. إن تعايش الرؤى الكونية الدينية والعلمانية، والتطلعات الدينية والعلمانية حول المجتمع والسياسة، وصِيَغ فهم الديني والعلمانية لحياة الفرد يخلق توترات. فبعد العلماني حالة من التوتر المستمر.

يشتمل تعريفي مصطلحَ بعد العلماني المفهوم بهذه الطريقة على ثلاثة موضوعات متمّمة:

بعد العلماني المعياري، بعد العلماني ـ السوسيولوجي ـ التاريخي ـ السياسي، وبعد العلماني الفينومينولوجي.

يتميّز كل واحد من هذه الموضوعات بتوتر داخلي يخصّه. الشيء الذي أريد الإشارة إليه هو أن معنى بعد العلماني يكمن في اختلاف المصطلح في هذه الأبعاد الثلاثة نفسه. لنستفض في الشرح.

بعد العلماني المعياري: التراث الكانتي مقابل التراث الهيغلي:

ينبغي تسمية بعد العلماني المعياري «بعد العلماني»، لأنه يصف موقفاً فلسفياً معيارياً، هو موقف معياري يقرّ أن العلمانية ذاتها يمكن أن تكون أيديولوجيا. المؤلفون الأساسيون الذين يتبادرون إلى الذهن عند الحديث عن التحول السياسي من العلماني إلى بعد العلماني هم يورغن هابرماس Jurgen Habermas وويليام كونولي William Connolly، وجون راولز John Rawls [1]

ما يهمّنا الالتفات إليه بالنسبة للتيّار التفكيري بعد العلماني المعياري هو أنه أولاً، سياسي، وثانياً، من مصدر ليبرالي، ينتمي إذا أردت، إلى تراث كانطي في الفلسفة السياسية. لا يناقش هارماس وراولز المكان الشرعي للدين في الفضاء العام، لأنهم مقتنعون بتفوّق وجهة النظر الدينية، أو لأنهم هم أنفسهم متديّنون. فهم يقدمون حجة منطقية وديموقراطية بسيطة: إن الفضاء العام الذي يميِز الخطاب العلماني من الخطاب الديني يجازف باستبعاد المواطنين المتدينين وهذا ليس ديموقراطياً.

هذا تصوّر مختلف كلياً لموضوع الدين عمّا نجده في الفلسفة المحافظة أو المجتمعية التي تميل للدفاع عن أهمية الدين على أسس أخلاقية. من أجل التبسيط، يمكننا تسمية هذه المقاربة التراث الهيغلي. نجد في الفلسفة السياسية المعاصرة ممثلين لهذه الطريقة في فهم الدين والسياسة هم الفلاسفة السياسيون المجتمعيون مايكل ولتزر Michael Walzer، ومياكل ساندل Michael

[1]- William E. Connolly، Why I am not a secularist (Minneapolis: University of Minnesota Press، 1999)؛ Jürgen Habermas، "Religion in the Public Sphere،" European Journal of Philosophy 14، no. 1 (2006)؛ John Rawls، "The Idea of Public Reason Revisited،" The University of Chicago Law Review 64، no. 3 (1997).

Sandel، وشارل تايلور Charlrs Taylor[1].

يبيّن هؤلاء المؤلفون بالضبط كزملائهم الليبراليين، أن للدين صوتاً شرعياً في الفضاء العام. لكن، سبب موقفهم هذا ليس لأن الدين يجب ألا يستبعد عن الحوار الديمقراطي، بل لأنهم يعتبرون أن الدين مقوّم ضروري للخطاب العام. لكن من جهة أخرى يمكن أن يضاف شيء يحتمل ضياعه: الأخلاق.

بين هذين المسلكين من الفلسفة السياسية المعيارية توتّر غير محدد بشكل جيد في النقاشات المعاصرة. فلو نظرنا إلى بعد العلماني في بعده الليبرالي والكانطي فقط، يصير كامل المشروع الفلسفي لفلسفة بعد العلماني إلى حد ما هزيلاً جداً، وإجرائياً. حتى هابرماس ذاته لم يتوقف عند هذا الحد، ففي إحدى النقاط يفترض أن الأصوات المتديّنة تحمل محتويات مهمة للحوارات العامة. يبدو أن التحدي الحقيقي أمام الفلسفة السياسية لبعد العلماني يكمن في النظر إلى بعد العلماني ببعده الهيغلي، لإعطائه وصفاً أكثر قوة، وللمجازفة في الانخراط في فلسفة الأخلاق.

باختصار، إن لتعريف «بعد العلماني» المعياري بعدين: بعداً كانتياً وبعداً هيغلياً، بينهما علاقة من التوتر. ولا يمكن اختصار بعد العلماني المعياري بأي منهما، لأنه يكمن في التوتر نفسه.

بعد العلماني السوسيولوجي ـ التاريخي ـ السياسي: النموذج مقابل الممارسة، التعددية:

يُعنَى بعد العلماني السوسيولوجي ـ التاريخي ـ السياسي بالفاعلين وبالمؤسسات. يدرس العلماء في هذه الحقول عودة الدين إلى المجتمع العلماني من خلال النظر إلى العوامل الدينية والعلاقات بين المؤسسات العلمانية والدينية، غالباً على نحو المقارنة[2].

أرى التوتر الأساسي في هذا الحقل بين نماذج العلمانية والممارسة. فسردية الحداثة - التي

[1]- Michael J. Sandel، Public Philosophy. Essays on Morality in Politics (Cambridge (MA): Harvard University Press، 2005)؛ Charles Taylor، "Justice after virtue، " in After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre، ed. John Horton and Susan Mendus(Cambridge، Oxford: Polity Press، 1994)؛ Michael Walzer، "Drawing the line. Religion and Politics، " in Thinking Politically: Essays in Political Theory(New Haven: Yale University Press، 2007).

[2]- Larry Jay Diamond، Marc F. Plattner، and Philip J. Costopoulos، eds.، World religions and democracy (Baltimore، Md.: Johns Hopkins University Press، 2005)؛ Alfred Stepan، "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'، " in Arguing Comparative Politics(Oxford: Oxford University Press، 2001).

اعتبرت الاختلاف الوظيفي والفردانية والدمقرطة والعلمانية أسساً أربعة للحداثة- هي نفسها نموذج. فلو دققنا في هذا النموذج مقابل العالم الحقيقي، سوف نكتشف قريباً أن الأمور مازالت أكثر تعقيداً.

سأضرب مثلين فقط:

المثل الأول: أشار هوزيه كازانوفا Jose Casanova أحد السوسيولوجيين الذي يطيب له النماذج السوسيولوجية المقلقة من خلال المعطيات التجريبية إلى مثل: اتفاقية سلام وستفيليا التي أنهت الحروب الدينية التي استمرت لثلاثين عاماً في أوروبا، لم يكن سلاماً بين الأديان، ولا تسوية بين القوى الدينية والعلمانية، بل كان فصلاً محلياً بين القوى الدينية والعلمانية بعضها عن بعض - وهذا ما ترك التوتر بين الطوائف الدينية قائماً. فبالنسبة له، إن كل ما يُقال عن العلمانية بأنها تشكل رداً على العنف الديني، هو خرافة.

المثل الثاني: دقّق عدد كبير من علماء السياسة خلال السنوات الأخيرة في المشهد السياسي العلماني الأوروبي[1]. حيث إحدى القضايا المفضلة المتناقضة والتي تسرد بشكل متكرر هي فرنسا. فمن المفترض أن تكون فرنسا أكثر الدول علمانية على الإطلاق، مع ذلك فهي تقدم دعماً للمدارس الكاثوليكية الخاصة وتساعد الكاتدرائيات الكاثوليكية. فهل النظام السياسي الفرنسي علماني حقا؟

ماذا نتعلّم من هذه الأمثلة؟ أولاً، إن الفصل بين الدين والدولة هو فصل مشوّش في جميع المسائل تقريباً. ثانياً، قد لا تكمن المشكلة الحقيقية لمجتمعات بعد العلماني في الفصل، بل في التعددية.

عندما نتحدّث عن مجتمعات بعد العلماني من منظور سوسيولوجي وتاريخي وسياسي، علينا أن نتذكّر أنه في عدد من القضايا التي نسمّيها «علمانية» لم تكن «علمانية حقاً»، وأن معظم الأنساق التي نسميها «علمانية» هي في الواقع تكييف للدين المسيحي. ما معنى الحديث عن «بعد العلماني»؟

- أعتقد أن الحديث عن بعد العلماني منطقي بقدر ما نأخذ في الحسبان موضوع التعددية، ووجود الأديان الأخرى - الإسلام والأرثوذوكسية، واليهودية وغيرها... بهذا المعنى، أوروبا اليوم تتغير

[1]- John T. S. Madeley and Zsolt Enyedi، eds.، Church and State in Contemporary Europe (London: Frank Cass، 2003).

فعلا، وبسبب الهجرة هنالك حضور كبير للإسلام، ومنذ سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية، صار أيضاً للمسيحية الأرثوذوكسية دور كبير. والبلدان الأوروبية تتحول إلى التعددية الدينية.

في مجتمع بعد علماني، العلاقة بين الدولة العلمانية والأديان تنحو نحواً تعددياً. يصبح لبعد العلماني في الاصطلاحات السوسيولوجية والسياسية معنى حين نفهمه بوصفه مفتاحاً يكشف عن الانحرافات الدينية المخفية ونفهم التعددية.

بعد العلماني الفينومينولوجي: التجربة الفردية مقابل التجربة الجماعية:

فيما يتصل بمصطلح «بعد العلماني الفينومينولوجي»، أريد الإشارة إلى موضوع «التجربة الدينية». شارل تايلور Charles Taylor هو أحد الكتاب الذين لفت انتباه الفلسفة السياسية إلى التجربة الدينية. ففي كتابه A Secular Age بيّن تايلور كيف، في بداية الحداثة في الغرب، أن البحث الإنساني عن التكامل تخلّى تدريجياً عن الإطار المرجعي الديني وصار بحثاً محايثاً. فهو يقول إن العيش في عصر علماني يعني العيش في مجتمع يُفهم فيه الإيمان بالله «كخيار بين خيارات أخرى، ولا يكون عادة أسهلها اعتناقاً»[1]. غير أن العيش في إطار محايث لا يعني توقّف البشر عن البحث عن الكمال أو التمامية وفقاً لتعبير تايلور.

يعمل الدين راهناً بما في ذلك الكنائس الأرثوذكسية بشكل واسع في مجتمعات غدا فيها الإطار المحايث الإطار المرجعي المسيطر. ما علينا تقديره في حجة تايلور في كتاب A Secular Age هو أنه يقلب النقاش كله حول العلمانية ومجتمع بعد العلماني رأساً على عقب. فبدل الحديث عن «عودة الدين»، يوضح أن الدين ـ وقابلية الإنسان للتجارب الدينية المختلفة ـ لم يتركنا مطلقاً فالكنائس استمرت في شغل مساحة محددة في المجتمع. ما تغير هو أن عدداً كبيراً من البشر يبحثون عن تجربة الاكتمال خارج إطارهم المحايث أو عن طريق الأديان المنظمة.

يكمن التوتر الأول في بعد العلماني الفينومينولوجي في أن: الإطار المحايث لا يحتمل أكثر من وجه. فنحن نعيش في عصر علماني، والدين خيار بين خيارات تجربة فردية أخرى ممكنة في التكامل. من وجهة نظر دينية قد يأسف المرء لذلك أو يجده خطأ، لكنني أعتقد أنه علينا الإقرار بأن هذا واقع.

[1]- Charles Taylor، A Secular Age (Cambridge، MA: Harvard University Press، 2007)، 3.

لكن هناك توتر آخر داخل بعد العلماني الفينومينولوجي، وهذا التوتر الثاني يرتبط بتعريف التجربة الدينية: التجارب الدينية كما وصفها تايلور فردية جداً وعفوية وشخصية: إنها أحداث معزولة وغير اجتماعية. في تركيزه أحادي النظرة على البعد الفردي يعبّر تايلور عن نصف الحقيقة فقط حول التجربة الدينية. ما هو ناقص في تفسير تايلور هو تفكير بالبعد العملي العام للتجربة المتعالية.

يمكن شرح اعتراضي بسهولة أكثر إذا قارنّا مثل تايلور عن التجربة الدينية بتفصيل التجربة والممارسة الدينية في اللاهوت الأرثوذوكسي الموجود في أعمال سرجيج هوروزي Sergej Horuzhy. من منظور دراسات الهسيكازم Hesychasm، التجربة والممارسة الدينية ليست ظواهر اعتباطية، بل هي راسخة في التراث وفي الكتلة الجمعية والكنيسة. إنها تجارب فردية، لكن تجارب فردية أصبحت ممكنة في سياق محدد ومن خلال منهج تحضير مقونن. [1] ليست المعرفة والتجارب المتعالية الذاتية الغنية معرفة فردية، إنها فعل التراث والاجتماع. وهكذا يكون التوتر في بعد العلماني الفينومينولوجي كامناً بين التجربة الدينية الفردية والجمعية.

أعتقد أن هناك بعض المجازفة في أن تراث التفكير الليبرالي بعد العلماني يرى التجربة الدينية بشكل ضيق من منظور الخيار الشخصي، ويهمل أهمية المجتمع والتراث.

خاتمة

ما حاولت فعله في هذه المقالة هو تقديم تعريف لـ «بعد العلماني». حددت أولاً ما هو، برأيي، بعد ـ العلماني وأنه ليس بالتحديد إزالة - العلمانية/ والارتداد إلى قبل ـ الحداثة، ولا إلى بعد ـ العلمانية/ تغييرـ النظام الذي يعيد المجتمع إلى الدين. واقترحت فهم بعد العلماني شرطاً للمعاصرة/ للتعايش بين العلماني والدين، الذي يمكن فهمه في أبعاد ثلاثة: معياري، اجتماعي-سياسي ـ تاريخي، وفينومينولوجي. وقد بيّنت أن كل واحد من هذه الأبعاد يتميّز بتوتّر: تراث كانطي مقابل تراث هيغلي في بعد العلماني المعياري؛ النموذج مقابل الممارسة في بعد العلماني

[1]- Сергей С. Хоружий، Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия (Москва: Ди-Дик، 1995)؛ Сергей С. Хоружий، К феноменологии аскезы (Москва: Издательство Гуманитарной Литературы، 1998)؛ Сергей С. Хоружий، Опыты из русской духовной традиции (Москва: Изд. Парад، 2005).

الاجتماعي ـ السياسي ـ التاريخي؛ والفردي مقابل الجمعي في بعد العلماني الفينومينولوجي.

أرى أن مهمتنا بوصفنا باحثين مهتمين بـ «بعد العلماني» هو في استكشاف هذه التوترات. آمل أن المبادرات البحثية مثل المركز الذي أعمل فيه والمؤتمر الذي نحاول تنظيمه سوف توفّر مزيداً من المواد لمصطلح «بعد العلماني». وأعتقد أننا وصلنا إلى نقطة حيث لا نريد مزيداً من الروايات حول «عودة الدين» أو «إزالة ـ العلمانية» في «مجتمعات بعد العلمانية». نحن نحتاج إلى دراسات تدريجية للتوترات التي تحدّد عصر بعد العلماني الذي نعيش فيه.

(Endnotes)

1 ـ ولدت كريستينا شتوكل في سالزبرك في النمسا عام 1977. وهي أستاذ مساعد ومسؤولة عن مشروع نزاعات بعد العلماني في كلية علم الاجتماع، في جامعة إنسبروك.

فضاء الكتب

"تشكُّلات العلمانيّة" لعالم الأنثروبولوجيا طلال أسد

لم يغادر الدين حداثة الغرب يوماً

خضر حيدر

"الثمن الباهظ للمادية" للمفكر الأميركي تيم كاسر

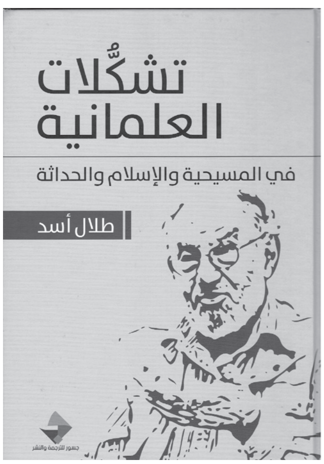
خواء المعنى في حداثة الغرب

خ. إبراهيم

"تشكُّلات العلمانية" لعالم الأنثروبولوجيا طلال أسد

لم يغادر الدين حداثة الغرب يوماً

خضر إبراهيم حيدر



في مقدمة كتابه الموضوع تحت عنوان «تشكّلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة، يثير عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد مجموعة من الأسئلة والافتراضات المتعلقة بالعلمانية، جاءت على الشكل الآتي: ما الصلة التي تربط بين «العلماني» بوصفه فئة معرفية لها رؤيتها للوجود والحياة، و"العلمانية" باعتبارها مذهباً سياسياً؟ وهل يمكن أن يكوِّنا موضوعيّ بحث في الأنثروبولوجيا؟ وكيف يمكن أن تبدو أنثروبولوجيا العلمانية؟ وهل يمكن فهم «العلمانية» قبل فهم «الدين»؟

ثم يكشف عن مجموعة متنوعة من المفاهيم الضمنية والممارسات والتجارب التي تجمعت لتشكّل «العلمانية»، مسلّطاً في ذلك الضوء على التحوّلات التاريخية التي شكلت المواقف العلمانية في الغرب الحديث وما يسمى اليوم بـالشرق الأوسط.

يتناول طلال أسد في هذا الكتاب النظرية السياسية للعلمانية ذاتها، كما ينظر بالتحليل والنقد في علمنة القانون والأخلاق في الدول الحديثة. فالعلمانية على اتصال شديد بالجانب الديني باعتبارها نداً له ولمؤسساته اللاَّهوتية في الغرب المسيحي. وبشكلٍ عملي، فإنّ الدولة، حسب أسد، ليست ذلك الكيان المستقلّ تماماً؛ بل خلاف ذلك، لا يمكن فصل السياسات المعاصرة عن الدين كما تزعم العلمانية؛ بل هناك ضرورة عملية لأن تبقى للدين ذاتياته وسياساته. أمّا الدولة فمن ضمن عملها تعريف الوجه العامّ المقبول للدين وتحديده.

يتوزع الكتاب على مقدمة وسبعة فصول وخاتمة. وقد أولى المؤلف في الفصل الأول عناية خاصة لمفهوم الأسطورة الذي أطلقته العلمنة لتوصيف كل ما يقع خارج الطبيعة الحسّية. وهو عالج هذه القضية واعتبرها واحدة من مظاهر الأزمة المعرفية للعلمانية قولاً وممارسة. في الفصلين الثاني والثالث تناول الوساطة والألم والقسوة والتعذيب وعلاقتها بالتقديس و"القدرة على التصرف". وانطلق من بحوث العلماني هذه إلى تحري أوجه العلمانية ومظاهرها في الفصل الرابع، بحيث عرض مفاهيم ما هو إنساني، ويشكل أساس الحقوق الذاتية الشخصية، كما عالج في الفصل الخامس قضية "المسلمين بوصفهم أقليات دينية" في أوروبا، وناقش، في الفصل السادس، ما إذا كانت القومية في الأصل علمانية أو دينية. أما في الفصل السابع، فقد تطرق، ببعض من الإسهاب، إلى إيراد بعض تحوّلات السلطة الدينية والقانون والأخلاق في مصر إبان خضوعها للاستعمار.

حضور الدين في قلب الحداثة

من النقاط الأساسية التي عمل طلال أسد على إبرازها في كتابه آنف الذكر، هي التي تتعلق بقوة حضور الدين في مجتمعات الحداثة على الرغم من الحصار المديد الذي فرضته العلمانية في التاريخ الأوروبي. فإذا كانت العلمانية بوصفها مذهباً تتطلب التمييز بين «العقل الخاص» (Private Reason) والمبدأ العام، فإنها تتطلب كذلك وضع «الديني» قبل «العلماني». ولا يتساوى كل من «العقل الخاص» و«الفضاء الخاص» (Private Space)، وإنما يعد العقل الخاص بمنزلة الحق الذي يكفل الاختلاف، أو المناعة ضد قوة العقل العام (Public Reason)؛ لذا تبقى المشكلات النظريةوالعملية التي تستدعي تعريف كل فئة من هذه الفئات. وأما السؤال الذي يثير نفسه في هذا المجال فهو: ما الذي يجعل خطاباً ما أو فعلاً ما «دينياً» أو «علمانياً»؟ (ص 22).

يلاحظ طلال أسد في هذا المضمار أن الدين ليس مختفياً، إطلاقاً، من ساحة العالم الحديث اليوم، ويمكن أن نستخلص ذلك من أهمية الحركات الدينية المعاصرة حول العالم، وكذلك من وابل تعليقات الباحثين والعلماء والصحافيين وتعقيباتهم على هذه الحركات. وقد لاقت ظاهرة عودة الدين (Resurgence of Religion) ترحيباً من قبل الكثيرين باعتبارها وسائل لتزويد السياسة العلمانية بوسائل تأخذ بعداً أخلاقياً ضرورياً. ونظر آخرون إلى ذلك بعين الحيطة والحذر؛ بوصفها عارضاً من أعراض اللاعقلانية والتعصب المتزايدين في الحياة اليومية، كما برزت قضية العلمانية بوصفها موضوعاً للمناظرات الجدلية الأكاديمية ومحلاً للنزاع العملي. ومما لا خلاف عليه أن السرد الواضح للتطور من الديني إلى العلماني لم يعد مقبولاً، ولكن هل

يستتبع ذلك سؤالاً يتعلق بكون العلمانية غير صالحة للتطبيق عموماً.

ظهرت العلمانية بوصفها مذهباً سياسياً في العصر الأوروبي الأميركي (الغربي) (Euro-America). ومن اليسير التفكير بأن هذا يستلزم الفصل بين المؤسسات الدينية والعلمانية داخل الحكومة. إلا أن العلمانية لا يمكن حصرها في تلك المهمة فحسب. وبصورة مجردة، يمكن القول إننا قد نجد أمثلة على هذا الفصل في العالم المسيحي (Christendom) في حقبة العصور الوسطى، وكذلك في الأمبراطوريات الإسلامية، وفي أماكن أخرى من غير شك. وما يميز العلمانية هو أنها تستلزم مفاهيم جديدة «للدين» و«الأخلاق» و«السياسة»، علاوة على التزامات وضروريات أخرى مرتبطة بهذه المفاهيم نفسها. وقد استشعر الكثير من الناس هذه الحداثة، وتفاعلوا معها بطرق مختلفة؟ ومن هذا المنطلق، رفض خصوم العلمانية ومعارضوها في الشرق الأوسط وفي أماكن أخرى هذا المذهب؛ لكونه من الخصائص التي يتميز بها الغرب، في حين أن مؤيديها أصرّوا على أن أصلها الخاص يجب ألا ينتقص من ملاءمتها العالمية المعاصرة.

في أوروبا اليوم يعد الفيلسوف البارز تشارلز تايلور (Charles Taylor) واحداً ممن يصرون على القول بأن العلمانية على الرغم من أنها قد ظهرت استجابةً لمشكلات سياسية طرأت على المجتمع المسيحي الغربي في باكورة حقبة الحداثة (Mondernity) بدءاً بحروبه الدينية المدمرة، فهي تقبل التطبيق على المجتمعات غير المسيحية التي اصطبغت بصبغة الحداثة في كل مكان. ويلفت هذا الجدال المنمق الجذاب والأخاذ، الصادر عن فيلسوف اجتماعي له بصماته المؤثرة، انتباه كل المهتمين بهذه المسألة.

نقد رؤية تايلور

يُسلم الفيلسوف تشارلز تايلور بحقيقة أن ظهور العلمانية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور الدولة – القومية (Nation-state) الحديثة، كما يحدد طريقتين أضفت العلمانية من خلالهما الشرعية على الدولة – القومية هذه. الطريقة الأولى، تتلخص بمحاولة العثور على أدنى القواسم المشتركة بين مذاهب الطوائف الدينية المتصارعة. والطريقة الثانية في محاولة التعرُّف بالآداب والأخلاق السياسية بمنأى عن المعتقدات الدينية بجملتها. ولعل هذا النموذج الأخير هو نفسه القابل للتطبيق في شتّى أنحاء العالم اليوم كما يقول تايلور في معرض مداولاته عن المجتمعات ما بعد العلمانية. ولكن بعد التوفيق بينه وبين الفكرة التي يتبناها الفيلسوف الأميركي جون راولز (John Rawis)، والتي تخص ما يسميه «الإجماع المتداخل» (Overlappong Consensus)؛ وهي الفكرة التي

تفترض أنه لا يمكن أن تكون هناك قاعدة – أكانت علمانية أم دينية – للمبادئ السياسية المقبولة في المجتمع اللاامتجانس الحديث تحظى بالموافقة العالمية. ويتفق تايلور مع راولز على أن الأخلاق والآداب السياسية ستندمج في فهم ما للخير، إلا أنه يختلف معه في أنه لا حاجة إلى الربط بشدة بين خلفية التفاهمات وظاهر المبادئ السياسية كتحفظات نهائية. ويرى تايلور أن هذا النموذج من العلمانية لا يقتصر على كونه جذاباً على المستوى الفكري، ولكنه أيضاً نموذج لا يمكن للدولة الديمقراطية الحديثة الاستغناء عنه.

في الديمقراطيات الليبرالية الحالية، حجة مقنعة قوية يمكن أن تمهِّد للأطروحة التي تقول بأن ثمة رابطاً مباشراً، يتناقض تدريجياً، بين الناخب وممثليه البرلمانيين، بحيث يخفق هؤلاء الممثلون البرلمانيون، تدريجياً، في القيام بدورهم بالنيابة عن الناخب وحماية مصالحه الاجتماعية والاقتصادية، وتمثيل هويته، والتعبير عن تطلعاته المختلفة والمتميزة ثقافياً والمستقطبة اقتصادياً. كما أن غياب الانعكاس المباشر للمواطن في تمثيله السياسي لا يتم التعويض عنه من خلال المؤسسات المتنوعة الخارجة عن قبة البرلمان، والمتصلة بنظام حكم البلاد وإداراتها، بل إن الأمر على النقيض من ذلك تماماً؛ فتأثير جماعات الضغط (Pressire Groups) في قرارات الحكومة يكون في أغلب الأحيان أقوى بكثير مما تكفله نسبة جمهور الناخبين الذي تقوم هذه الجماعات بتعزيز مصالحه تعزيزاً مباشراً، (ونذكر منها على سبيل المثال: نقابة المزارعين في بريطانيا، وكذلك الأيباك (AIPAC) (وهي لجنة الشؤون العامة الأميركية الإسرائيلية)، واللوبي النفطي في الولايات المتحدة.

وبرصدها المتواصل لوجهات النظر الجماعية الضعيفة الخاصة بالمواطنين، تبقى «استطلاعات الرأي» (Opinuon polls) على اطلاع بالشعور العام في المدة التي تتخلل الانتخابات، كما تُمكِّن هذه الاستطلاعات الحكومة من توقع اتجاهات الرأي العام، أو التأثير فيه بمنأى عن التفويض الانتخابي. وأخيراً، تتوسط وسائل الإعلام (Mass Media) التي تمتلكها تكتلات الشركات المتحدة بشكل متزايد، وغالباً ما تكون متعاونة مع الدولة، بين ردود الفعل السياسية لجماهير الشعب على إحساسه بالضمان والتهديد؛ لذا لا يعد هذا بتاتاً نموذجاً للمجتمع الذي يمكن الوصول إليه بشكل مباشر. فليس هناك مجال يسمح للمواطنين بالتفاوض في شؤون الحياة العامة بحريّة، ويكفل لهم المساواة في التعبير عن آرائهم فيما بينهم؛ بحيث يقتصر وجود التفاوض في الحياة العامة بشكل حصري على نخبة المجتمع ووجهائه، مثل: رؤساء الأحزاب، والمديرين البيروقراطيين، والمشرعين البرلمانيين، ورجال الأعمال، في حين لا يشارك المواطن العادي في عملية صياغة خيارات السياسة

كما تفعل هذه النخبة، بل حتى مشاركة المواطن، أكان ذكراً أم أنثى، في الانتخابات الدولية لا تضمن أن يتم الالتزام بالسياسات التي حصلت على تصويت حشود الجماهير.

مأزق الديمقراطية الليبرالية

يمكن قول الكثير بشأن العيوب التي تجتاح المجتمع العلماني الحديث. ومنها على سبيل المثال الغياب المزعوم للهرمية، والاتكال المُفترض على التضامن الأفقي - لكن السؤال الذي يقدّم نفسه الآن هو: ماذا عن الزمان؟ في هذا المقام أيضاً تتسم الحقيقة بتعقيد أكبر مما اقترحه نموذج تشارلز تايلور. بالتأكيد، يعد الزمان المتجانس لبيروقراطيات الدولة وتعاملات السوق عنصراً مركزياً في حسابات الاقتصاد السياسي الحديث؛ فهو يسمح للسرعة وللتوجيه بأن يرتسما بدقة. بيد أن ثمة سلطات زمنية أخرى منها أيضاً سلطات زمنية قابلة للانعكاس، وأخرى غير قابلة له- يعيش بها الأفراد في مجتمع غير متجانس، ومن ثم تتشكل بها استجاباتهم السياسية.

ينقض طلال أسد الفرضية القائلة إن الديمقراطية الليبرالية تبشر بمجتمع يمكن الوصول إليه بشكل مباشر. وهي تبدو عنده موضع شك. ويشير في هذا المضمار إلى أن أشكال الوساطة المميزة للمجتمع الحديث تختلف عن أشكال الوساطة المميزة للمجتمع المسيحي والمجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، بيد أن ذلك ليس مجرد مسألة بسيطة ممثلة في غياب «الدين» عن الحياة العامة لـ «دولة ـ القومية» الحديثة. حتى في البلدان العلمانية الحديثة تختلف مكانة الدين. لذا، على الرغم من أنه في فرنسا توصف الدولة ومواطنوها بالعلمانية، ففي بريطانيا تتصل الدولة بالكنيسة الرسمية، في حين يوصف قاطنوها، إلى حد كبير، بأنهم غير متدينين. وفي أميركا يتصف السكان بأنهم متدينون إلى حد كبير، في حين أن الدولة الفدرالية تتصف بأنها دولة علمانية. ولطالما حظي «الدين» بحضور علني دائم في بريطانيا وأميركا. وبناء عليه، فعلى الرغم من أن العلمانية في هذه البلدان الثلاثة (فرنسا، وبريطانيا، وأميركا) لها قواسم مشتركة، إلا أن سمة الوساطة للتخيل الحديث في كل بلد منها تختلف على نحو ملحوظ عن نظيرتها. ويتغير مفهوم التسامح الديني بين الجماعات التي تصنف بأنها جماعات دينية بشكل متباين في كل من هذه البلدان الثلاثة. كما أن ثمة معنى مختلفاً للمشاركة في القومية، والوصول إلى الدولة بين الأقليات الدينية في هذه البلدان.

بناء على ما سبقت الإشارة إليه، ما دور فكرة «الإجماع المتداخل» (Overlapping Consensus) في مذهب العلمانية؟

يزعم تشارلز تايلور، كما يلاحظ طلال أسد، أنه في المجتمع الذي يضم طوائف دينية عديدة ومتنوعة يسمح «الإجماع المتداخل» للناس بأن يكون لديهم حجج مختلفة (بل ومتعارضة) لتأييد (الأخلاقيات العلمانية» (Secular Ethics) المستقلة. فعلى سبيل المثال، قد تتبنى المعتقدات العلمانية أو الدينية الحق في الحياة، وقد تأتي المعتقدات الدينية على أوجه عديدة ومتباينة تنتمي إلى تقاليد مختلفة؟ وهذا يعني أن الخلافات والتعارضات السياسية ستظل مستمرة، وعاجزة عن وضع حلول جازمة لها، وأن الحلول المؤقتة ستعتمد جبراً على المساومات التفاوضية. لكن إذا دل ذلك على أنه سيكون هناك جدال حول ما يعد «مبادئ سياسية جوهرية» (Core Political Principles)، فكيف سيكون من الممكن حل مثل هذه الخلافات؟ ويجيب تشارلز تايلور بأن ذلك يمكن حدوثه عن طريق الإقناع والتفاوض. وقطعاً ثمة عفوية قوية كامنة في هذه الإجابة كما يضيف أسد. إلا أن الدولة – القومية لا تعد فاعلاً سخياً، كما أن قوانينها لا تتعامل بأداة الاقناع. لكن السؤال هنا هو عما سيحدث عندما يمتنع أطراف نزاع ما عن الوصول إلى تسوية فيما يُعد بالنسبة إليهم مسألة مبدأ (أي ذلك المبدأ الذي يعتبر عن الفعل والكينونة، وليس المبدأ الذي تجيزه تعاليم المعتقد). إذا لم يتم إقناع المواطنين بمسألة تراها الحكومة والأغلبية الداعمة لها مسألة مهمة على المستوى القومي، فقد يتم استخدام التهديد باتخاذ إجراء قانوني(بما يتضمنه من اللجوء إلى العنف). في مثل هذا الموقف، قد يصل التفاوض ببساطة إلى حد تبادل التنازلات غير المتكافئة في مواقف يجد الطرف الأضعف فيها نفسه مجبراً على خيارات بعينها.

بين «سلالات الدين» و«تشكلات العلمانية»

قبل هذا الكتاب الذي بين أيدينا كان طلال أسد قد ألف كتاباً مهما بعنوان: «سلالات الدين». ولكن من الواضح، وتبعاً للمحتويات الواردة، أن هذين الكتابين متكاملان. وقد أثار كل منهما في حينه جدلاً واسعاً في أوساط علماء الاجتماع في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا. ومع أن العاصفة حول الكتابين الأول والثاني لم تهدأ، رغم مرور بضع سنوات على صدورهما، فقد كان واضحاً حجم ردود الفعل تجاه الأفكار التي وردت فيهما.

يقول المؤلف طلال أسد في مقابلة أجراها معه الأكاديمي الأميركي كريغ مارتن ونشرت في مجلة «دراسة الدين» عام 2014: «أنا حقّاً لا أعلم ما كان تأثير كتاب «السلالات» في العلوم الاجتماعية عموماً، كل ما أعلمه أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا الشباب الموهوبين استخدموا أفكاراً في هذا الكتاب حول تجسد القيم والأحاسيس والتقاليد والأخلاق الفاضلة في دراساتهم الإثنوغرافية حول

الإسلام. ولقد تعرض هؤلاء مؤخراً للنقد نتيجة مبالغتهم في أهمية «التدين الرسمي» على حساب «المعتقدات الروحية العادية».

أضاف: لقد لاموني لأني كنت من بدأ هذا الاتجاه السّيّئ. ولذلك فهؤلاء الناس يركزون بشكل أكبر على مقالات لي صدرت قبل هذا الكتاب وكتاب «تشكّلات العلماني». خصوصاً لجهة ما يعتبرونه نظرة رجعية من جانبي تجاه العلمانية ودورها السلبي حيال الإسلام والمسلمين.

وحسب رأي طلال أسد فإن الكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذي يدرسون المهاجرين المسلمين في أوروبا يشعرون بأنه عملي معياري بشكل منحرف، وأنه يتعمد إهمال التجارب الاجتماعية التي يمر بها المسلمون وردود فعلهم الدينية. باختصار: إنه يهمل معضلتهم المعاصرة في البلدان العلمانية الليبرالية.

ويعتبر هذا النقد للمؤلف أحد أنواع ردود الفعل على أعماله الفكرية التي تهدد برأيه مساحة واسعة من الحقائق التي توصلوا إليها حول المجتمعات الإسلامية. ويقول في هذا المجال: حين كنت طالب جامعة في الأنثروبولوجيا كنا نمزح كيف أن علماء الإثنوغرافيا الكبار كانوا يستجيبون للنقاشات النظرية في الحلقات الأكاديمية بقولهم «لكن في قبيلتي يعتقد الناس أن...»، إن هذه النزعة التجريبية لا تزال لسوء الحظ تجتاحنا. فالكثير من علماء الإثنوغرافيا يعتقدون أنّهم صاروا يمتلكون الفهم الصحيح لتجارب من يوصل إليهم المعلومات (بما في ذلك الفهم الصحيح لما يعتقدونه دينيّاً وما لا يعتقدونه) فقط لكونهم أمضوا بعض الوقت المحدود معهم في طريقة عيشهم، وكأن تجربة مصادر معلوماتهم كانت متناسقة وتامة ومتوافقة، وكأن طريقة عيشهم التي شاركهم فيها عالم الإثنوغرافيا لمدة قصيرة من الزمن يمكن لها أن تُلخَّص بتمثيل محدود يُظهر حقيقة غير قابلة للنقاش، وكأنها قد لا تكون هي ذاتها مجرد تفسير داخلي غامض، أو لكأن لغتهم العادية قد تكون أكثر أصالة من لغة نصوصهم الدينية»...

في جميع الأحوال، فقد اهتم دارسو العلوم السياسية بكتاب «تشكّلات العلمانيّ» بشكل أكبر من «سلالات الدين»، وذلك على الرغم من أن الكتاب الأول مرتبط بشكل وثيق بالآخر، وأن أسئلته حول العلمانية متقدمة بشكل أكبر من تلك الموجودة في «السلالات». وقد يعود هذا الاهتمام إلى الأسئلة حول الألم والعنف والمعاناة التي أشاركها مع بعضهم، فهم يعلمون بالفعل أن الأمور ليست بالبساطة التي تزعم الأيديولوجيا الليبرالية أنها عليها.

يدعو طلال أسد في كتابه النخب الغربية إلى فهم أفضل للنتائج الفكرية والحضارية للطرق

المختلفة التي تنجم عن تصوراتنا حول الدين. لربما كانت أفضل هذه التصورات ما نسميه «التضحية» ـ وهي مفهوم ديني وعلماني في الوقت ذاته. ولدينا مفردات غنية للتحدث عن الألم في العالم العلماني: المعاناة والعنف والأسى والشعور بالأذى والعذاب والتعذيب والحزن وهكذا...

لقد قيل إن التنوير العلماني ساعد البشر المعاصرين على تجاوز بربرية «تديُّن القرون الوسطى»، وتطوير سلوكياتها، ولكن علينا بالمقابل أن نسأل أنفسنا عن السبب الذي يدفعنا إلى الشعور بالصدمة والمهانة أمام بعض تجليات الألم الناجمة عن الفظائع التي تقترفها العلمنة وهي تواجه الحقائق الدينية في التاريخ الإنساني الحديث.

الكتاب: "تشكلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة"

المؤلف: طلال أسد

المترجم: دينا حسن فرختو

الناشر: دار جسور للترجمة والنشر - بيروت - ٢٠١٦.

"الثمن الباهظ للمادية" للمفكر الأميركي تيم كاسر

خواء المعنى في حداثة الغرب

خضر إبراهيم



صدرت حديثاً الترجمة العربية لكتاب المفكر الأخلاقي الأميركي تيم كاسر Tim Kasser وهو بعنوان: "الثمن الباهظ للمادية". وهو الحلقة السادسة من برنامج "سلسلة الدراسات الغربية" التي يصدرها "المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية" التابع للعتبة العباسية المقدسة في العراق.

لا شك بأن من قرأ كتاب كاسر يشعر أنه يطالع بيان احتجاج معزّزاً بالأدلة على حضارة حديثة فقدت معانيها وقيمها الأخلاقية، وجعلت الإنسان الغربي ضائعاً في متاهات المادية النفعية وظلماتها. ولا نبالغ إذا اعتبرنا أنه يضيف عنواناً بارزاً إلى جهود المثقفين النقديين في أوروبا وأميركا الشمالية، كما يعد أحد أهم ما توصلت إليه الحركة النقدية للبناء الثقافي والسوسيولوجي والنفسي في المجتمعات الأوروبية الحديثة. فالمؤلف هو من علماء النفس البارزين في الولايات المتحدة الأميركية. وقد اشتهر بمواقفه المعارضة لأنماط الحياة التي فرضتها العلمنة على الإنسان الغربي لتحوله إلى مجرد رقم باهت في نظامها العام.

يتحدث الكتاب عما يعتبره مؤلفه الثمن الباهظ للنظام المادي الغربي، وبخاصة في ضوء

انعكاساته السلبية والخطيرة على حياة الأفراد والجماعات، وهي الانعكاسات المتمثلة بالقلق واليأس والتشاؤم وانعدام الوزن.

في الفهرس تسعة فصول مع مقدمة وخاتمة، وهي تتضمن رؤية المؤلف في نقد الحضارة المادية. وقد جاءت عنوانات الفصول على الشكل التالي:

وسائل مشوشة - الرفاه الشخصي - الحاجات النفسية - عدم الأمن - هشاشة تقدير الذات - العلاقات المتردية - سلاسل المادية - العائلة والمجتمع والأرض- صناعة التغيير.

يذكر تيم كاسر أن عمله هذا هو أحد أبرز العناوين التي يتشكل منها مشروعه الفكري في نقد المجتمع المادي الغربي، ويقول في مقدمته إن اهتمامه بالقيم المادية بدأ عندما كان تلميذاً متخرّجاً يعمل مع ريتشارد رايان في جامعة "روتشستر". خلال تلك الأيام الأُوَل، منحه عدد من أعضاء مجموعة الدافعية التابعة لروتشستر كثيراً من الدعم والتشجيع بمن فيهم إد دسي Ed Deci وسينثيا بولسن Powelson Cynthia وبتسي وايتهد Betsy Whitehead وجوف وليامز. Geoff Williams ويذكر أيضاً من الأساتذة والباحثين الذين ساعدوه في ذلك الوقت كلاً من آل وكلارا بلدوين Al and Clara Baldwin وأرنولد سامروف Arnold Sameroff وملفن زاكس Melvin Zax. ومنذ أن صار أستاذاً ساعده عدد من طلابه في مشروع الدراسة من خلال جمع وترميز وإدخال وتحليل المعطيات، ومنهم ميكل برغ Michael Berg، وكرستن لندنر Kristin Lindner، وماثيو بايس Matthew Pace، وشين سيغل Siegel Sean، ونيل توربرتن Neil Torbert، وكريستينا واغنر Christina Wagner.. أما بدء العمل في هذا الكتاب فقد حصل بعدما كتب ألفي مقالة حول البحث الثاني الذي كان يعمل عليه في مجال نقد عيوب المجتمع الغربي على المستويات الأخلاقية والاجتماعية والنفسية.

ولا شك بأن هذا الكتاب يعتبر صرخة بوجه المادية الغربية، على ما جاء في مقدمة الناشر. فهو يكشف بصورة جلية وعميقة عن مواطن الخلل التي تسببها أنماط الحياة المادية على الفرد والجماعة في الغرب. ويبيّن نسبة الكآبة والفراغ، وعدم الشعور بالهدوء والسكينة، وازدياد الاضطرابات السلوكية والنفسية؛ كلما تضاعف الانغماس في الملذّات والشهوات.

الجدير بالذكر أن الكاتب يستند في عمله النقدي للقيم المادية في الغرب العلماني، إلى حديث رسول الله [صلى الله عليه وآله] يقول فيه: "ليس الغنى عن كثرة العرض ولكن الغنى غنى النفس"،

ويشير إلى أنّ كتابه جاء لشرح هذا الحديث النبوي وتوضيحه، ويقول: "قدمت في صفحات هذا الكتاب معطيات علمية لأُبيّن عظمة حديث نبي الإسلام محمد [صلى الله عليه وآله] وأنّ الحياة التي تركّز على تحصيل المال واكتساب الشهرة هي حياة فاقدة للمعنى. الفصل الثاني تضمن رؤية استنتاجية قوامها أن القيم المادية تتماشى مع المستوى المتدنيّ لجودة الحياة والصحة النفسية. أما الفصول التالية فقد تركزت على استعراض أنماط الحياة المادية في مجتمعات الغرب الحديث. وفي هذا المضمار يقول المؤلف إن إشباع الحاجات للسلامة والأمن والكفاءة وتقدير الذات والتواصل مع الآخرين والاستقلالية والأصالة، لا يجري على المستوى المطلوب عندما تكون القيم المادية مورد الاهتمام الأساسي في نظام قيم الناس. كما وصف بعض الطرق التي تتعارض فيها القيم المادية مع رفاه الناس الآخرين والمجتمع والكوكب، وبعد توضيح هذه المسألة يخلص إلى الاستنتاج التالي: إن القيم المادية تقوّض جودة حياتنا".

عوالم متضادة

صورة العالم المادي كما يقدمها كاسر في كتابه تبدو شديدة التشاؤم والسوداوية. ويقول في هذا المجال إن نظرة سريعة على أي جزء من هذه الكرة الأرضية التي ترتفع درجة حرارتها تخبرنا عن مدى بعدنا عن تحقيق هذه الأهداف. أمّا إذا حدّقنا جيداً، فيمكننا رؤية أن المجتمع الإنساني عوضاً عن ذلك يقسّم نفسه إلى عالمين متمايزين: عالم «أول» يمتلئ بالثروة، والرفاهية، والإفراط في المادية؛ وعالم «ثالث» يتّسم بالحرمان، والفقر، والصراع. ففي حين كان يمكن للعالمين الأول والثالث أن يتميّزا سابقاً على طول الحدود القومية بشكل متزايد وفي معظم البلدان، يمكن للمرء أن يجد نسبياً جيوب ثروة معزولة محاطة بحقول من الفقر تزداد اتساعاً. فغالبية النسب السكانية في العالم تتزايد في الاقتصادات التي سيتأثر فيها الرابحون، حيث يكون الهدف الرئيس للأفراد هو الحصول على ما يستطيعون لأنفسهم: لكل بحسب طمعه. وفي هذا المشهد الاقتصادي، لم تعد الأنانية والمادية تُرى بوصفها مشاكل أخلاقية، بل بوصفها أهدافاً جوهرية للحياة...

في مكان آخر من كتابه يربط المؤلف بين ضغط الحياة المعيشية وموقفه من القضايا المعنوية والمثل الأخلاقية. وحسب رأيه فإن الحقيقة العالمية موجودة، فقط لأنه يمكن للناس، كل الناس، أن يتحوّلوا بدون تردّد إلى دين الاستهلاك والمادية. وبالفعل يبدو أن هذا التحوّل العام قد حصل من قبل، حيث تمّ إغراء عدد كبير من النخب في الغرب بالاعتقاد أن امتلاك مزيد من الثروة

هو أمرٌ أساسي للحياة الكريمة. لقد اعتقد هؤلاء بفكرة أنّ الإنسان، لكي يكون سعيداً، يجب أن يكون ميسوراً أولاً. وفي هذا المضمار تعلم الكثيرون عن وعي أو عن غير وعي، تقييم الإنجازات الحضارية الغربية ليس فقط من خلال النظر إلى روحها المعنوية، بل من خلال ما نملك وإلى ما نقدر على شرائه. وعلى نحو مشابه، لقد تبنّى الغرب نظرة كونية لا يُحكم فيها على قيمة الآخرين ونجاحهم من خلال حكمتهم الظاهرة، ولطفهم، أو إسهاماتهم الاجتماعية، بل من خلال الحكم على ما يملكون مثل الملابس المناسبة، والسيارة المناسبة، وبشكل عام، «الأشياء» المناسبة. ويشير المؤلف إلى فكرة أساسية مهمة هنا ويقول: قد تكون أكثر الجوانب إغراءً في هذا المقياس الحديث للقيمة هو أنه ليس حول امتلاك ما يكفي فقط، بل حول امتلاك أكثر من الآخرين. وهذا يعني أن الشعور بالقيمة الشخصية يرتكز على كيفية مقارنة الرصيد المالي للمرء وممتلكاته بأموال الآخرين وممتلكاتهم، سواء أولئك الذين يحيطون بنا في الحياة الحقيقية أو الذين يظهرون فقط في الحقائق المزيّفة التي يعرضها التلفاز والأفلام. في هذا السياق، لا يمكن لأحد أن يحصل على ما يكفي لأنه، باستثناء بيل غيتس الملياردير المعروف، هناك دائماً آخرون ممّن لديهم أكثر. ووفقاً لهذا، يمكن للمرء، على كل مستويات الثروة، أن يجد أفراداً يرغبون بألعاب أغلى، وعلامات المركز، وما يحسّن الصورة، والذين يشعرون على المستوى الذاتي بأنهم يحتاجون أكثر ممّا يملكون حاليّاً. وكما عرف منتجو الإعلانات لعقود، أننا لا نصبح مستهلكين جيّدين إلا حين نضع ما هو مجرّد «رغبات» في مقام الـ «حاجات» الملحّة، وحين يصبح فهمنا لـ«ضرورات» الحياة أكثر ضبابية وأكثر غروراً. والواضح أنّ معظم شرائح المجتمع الغربي صارت وفق هذه المعايير، استهلاكية.

في نقده مواضعَ الخلل في المجتمعات الاستهلاكية الغربية، يعرض كاسر مجموعة رائعة من الأبحاث التي تسلّط الضوء على ما يعتبره حقيقة معارضة للحدس تماماً: حتى عندما يحصل الناس على المزيد من المال والسلع المادية، فإنهم لا يصبحون أكثر رضى في حياتهم، أو أكثر صحة على المستوى النفسي بسبب ذلك. وبالتحديد، عندما يكون مستوى دخل الناس فوق مستويات الفقر، لا يكون لكسب الثروة أو لزيادة الدخل أي قيمة إضافية على مستوى السعادة أو الرفاهية. لكن، الجانب المحوري الأساسي لمقالة كاسر، هو احتمال أن يكون الطموح للحصول على ثروة أكبر أو على مزيد من الممتلكات المادية مرتبطاً بزيادة التعاسة الشخصية.

ويوثّق الكتاب عبر استبيانات أجرتها مراكز متخصصة أن الناس ذوي الرغبات والقيم المادية

القوية يعربون عن مزيد من عوارض القلق، وهم في خطر كبير من الكآبة، ويختبرون الاضطرابات الجسدية أكثر ممّن هم أقل مادية. وهؤلاء هم أكثر مشاهدة للتلفاز، ويفرطون في شرب الكحول وتعاطي المخدرات، وعلاقاتهم الشخصية تتسم بالضعف. وحتى في النوم، يبدو أن أحلامهم مصابة بعدوى القلق والهمّ. وهكذا، بقدر ما يتبنّى الناس «الحلم الأميركي» لملء جيوبهم، بقدر ما يبدون فارغين على مستوى النفس والروح.

المادية المفرطة وفقدان السعادة

يشير كاسر إلى سببين لارتباط المادية بفقدان السعادة. الأول يتعلّق بالأعباء التي تضعها المادية على النفس الإنسانية. والثاني يتعلق بالرغبات في الحصول على المزيد والمزيد من السلع بما يدفع الناس نحو إقبال جنوني على الحياة المادية. وهو يشرح هذين السببين بالقول: "ليس فقط علينا أن نعمل باجتهاد أكثر، بل فور امتلاكنا السلعَ، سوف نكون مجبرين على الحفاظ عليها وتحديثها، وتغييرها، وتأمينها وإدارتها بشكل ثابت. وهكذا، ينتهي الماديون في رحلة الحياة إلى تلقي أحمال أثقل من قبل، ما يبدد الطاقة الضرورية للعيش، والحب، والتعلم ـ وهي الجوانب المُرضية حقاً لتلك الرحلة. ورغم أن المادية تعد بالسعادة، إلا أنها بالفعل تخلق إجهاداً وإرهاقاً.

ومع ذلك، إذا كانت المادية تسبّب عدم السعادة، فإن عدم السعادة كذلك «يسبّب» المادية. وهنا يبيّن كاسر كيف أن الرغبات المعدّلة أو «الحاجات» من أجل امتلاك المزيد أو من أجل المزيد من الاستهلاك تكون مرتبطة بعمق وبشكل ديناميّ بمشاعر الأمن الشخصي. وهكذا يبدو أن للمادية ميلاً أفضل للرواج بين الناس الذين يشعرون بالتردّد حول مسائل الحب، والاعتداد بالنفس، والكفاءة والسيطرة. وبالفعل، تبدو المادية لكثير من الناس بأنها تقدّم حلاً لعدم الأمن والقلق. فثقافة الغربيين الاستهلاكية تؤكد باستمرار إمكان مواجهة عدم الأمان من خلال تأمين الطريق للاعتداد بالنفس والقيمة واستحقاق الحب. لقد مرت الرسالة واسعة الانتشار على وسائل الإعلام، والإعلانات، ونماذج من المشاهير، وهي أننا نشعر أفضل حول أنفسنا إذا كنا محاطين بعلامات القيمة ـ الألعاب التي يمكن أن تثير إعجاب الآخرين، والثياب والزينة التي تنبئ عن الجاذبية، أو منتجات الصورة التي تنبئ عن أهمية الذات والحيوية. وهنا يشير المؤلف إلى أن سهولة ارتباط عدم أمننا النفسي بالتزام الاعتداد بالنفس من خلال الشراء هي سبب اتقاد نيران الاستهلاك.

من الملاحظ - حسب كاسر - أن الاقتصادات التي تركّز على الاستهلاك تبدو، بدورها، أنها

ترعى الشروط التي ترفع من مستوى عدم الأمن النفسي، وبهذا المعنى تغذّي نفسها. حيث يترعرع الأولاد في منازل آبائهم الذين تتملّكهم الشهوة إلى المنتجات والممتلكات. وحيث يعمل الآباء اليوم خارج البيت لساعات أكثر من قبل، فإن كثيرين منهم يتوقون للحصول على القدرة الشرائية عبر الحصول على مزيد ومزيد من السلع التي تعلّموا هم وأولادهم أن «يحتاجوها». في الوقت ذاته، يتراجع مستوى الانتباه للأطفال، والوقت الحميم مع الأزواج، وإتاحة التواصل مع العائلة الممتدة، والإشباعات الأخرى التي لا يمكن تعلّمها حيث يُدفع بها إلى المحيط الخارجي. وعلى هذا النحو المتسارع في عالم الاستهلاك المادي لا يبقى وقت كثير للحياة بعد انتهاء العمل والإنفاق، والاستهلاك. مع ذلك يشغل الأهل والأولاد أنفسهم بوسائل الإعلام الممتلئة بالإعلانات التي تغري وتعد بمشاعر جيدة قادمة. وهكذا، يخلق مناخ حماية المستهلك الثقافي الظروف نفسها حيث لا يوجد اختبار آمن للحب، والسيطرة، والاعتداد، والتي فيها رعاية للميل الدائم وحضور لمقارنة المرء نفسه بالآخرين. في هذا المناخ، يتعرّض كل واحد تقريباً لـمرض «حب المال» وهو المرض المعدي الذي يجعل المرء مدمناً على التملّك.

الحكاية المأسوية للحداثة

هذه بالطبع الحكاية المأسوية للحداثة. مع ذلك، ففي سرده القصةَ، لا يجمع كاسر فقط المعطيات المادية لتأكيد حكمة أن المرء لا يستطيع شراء السعادة أو الرفاهية ـ بل يعرض أيضاً كيف تم تكبيل الناس بسهولة باعتقاد مقابل. إنه يوفّر علم نفس إجبارياً مقتضباً للمادية ـ أسبابها الداخلية في عدم الأمن المرتبطة بالحاجات الأساسية، ونتائجها الشخصية المتعلّقة بالحياة الفارغة والمنعزلة والمضلَّلة.

يبدو هذا النص الممتع مناسباً لأقصى الحدود في توصيف حالة ما بعد الحداثة في الغرب. ولو قُيّض لنا أن نضع أيدينا على جموح الاستهلاك والتسوق، لتوصلنا إلى قناعة بأن المجتمعات الغربية هي مجتمعات فاقدة لروح المعنى بسبب استغراقها في أنماط الحياة المادية. من جهة أخرى، فإن البحث الذي كتبه كاسر يثير أسئلة خطيرة حول فوائد النجاح المادي بالنسبة إلى الأفراد والمجتمع، وهو يستعملها ليشدّد على الأثمان المخفية للحلم الأميركي مثلاً، بطرق يمكن لأي قارئ أن يطبّقها على حياته. وعلى الرغم من أن المرء يمكن أن يجد كتباً كثيرة تحوي هجوماً لاذعاً على شرور المادية، إلا أن المؤلف وضع هذه المناقشة على مستوى أكثر إلزاماً بتركيزه على ما يبيّنه

الدليل التجريبي بصدق حول المادية والسعادة، وبتفسير ذلك الدليل بطريقة تربطها بالتجارب اليومية.

المهم في عمل كاسر أنه يستعمل بحوثاً موجودة للاطّلاع ولتسليط الضوء على خيارات متاحة أمامنا. وفي خضم الانتشار المُعدي لحب المال، عمل على الإعلاء من شأن الحذر الذي قد يكون في نهاية المطاف أقوى ما يوجد من لقاحات.

- **الكتاب**: "الثمن الباهظ للمادية"

المؤلف: تيم كاسر

المترجم: طارق عسيلي

الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ مكتب بيروت 2017

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

l’héritage hegelien et le modèle contre la pratique dans le «postséculier» socio-politico-historique; et le privé contre le publique dans le «postséculier» phénoménologique.

Dans la rubrique «**Espace des livres**», on lit un exposé et une analyse de deux ouvrages. Le premier est rédigé par Talal Asad et intitulé: «Formations of the Secular» (Formations du séculier). Il renferme un ensemble de questions et de suppositions relatives au sécularisme, qui sont les suivantes: quel est le rapport entre le «séculier» comme étant une catégorie épistémologique ayant sa propre vision de l’existence et de la vie, et le «sécularisme» comme doctrine politique? Peuvent-ils constituer deux thèmes de recherche anthropologique? Comment l’anthropologie du sécularisme peut apparaître? Peut-on comprendre le «sécularisme» avant de comprendre «la religion»?

Le deuxième ouvrage est intitulé «The High Price of Materialism» (le prix coûteux du matérialism), du penseur américain Tim Kasser. La traduction arabe de ce livre a été publiée par le Centre Islamique des Études Stratégiques (CIES, www.iicss.iq), Beyrouth. Notons que l’auteur est un des fameux psychologues aux Etats-Unis. Il est connu par ses positions contre les styles de vie imposés, par le sécularisme, à l’homme occidental, et qui le réduisent à un simple chiffre insignifiant dans son système général.

une étude du sociologue américain d'origine espagnole José Casanova où il examine la relation entre la religion et le monde dans le cadre de son discours sur le problème de la sécularisation en Occident moderne. Notons que le texte est un extrait d'un ouvrage de l'anthropologue américain José Casanova intitulé «les religions générales dans le monde moderne».

Dans la rubrique «**le monde des notions**», on lit deux articles qui s'attardent sur le sens et les significations de la notion de postsécularisme. Le premier article est rédigé par le chercheur canadien Jean-Jacques Larouche. Larouche y s'attarde sur la clarification des équivoques épistémologiques relatives au concept «postsécularisme» (et «postséculier»); cette notion, qui prend son chemin pour devenir une notion commune dans la sphère académique occidentale, semble tirer son importance du fait de sa définition auprès du lecteur arabe aujourd'hui dans les débats qui s'accentuent jour après jour entre les élites arabes et islamiques sur l'avenir de leurs sociétés.

Le deuxième article rédigé par Kristina Stoeckl est intitulé: «essai de définir le postséculier» (Defining the postsecular). Cet article propose une définition du concept «postséculier». Il pose deux compréhensions possibles: la première est que «postséculier» veut dire dé-sécularisation, et veut dire ce qui suit la sécularisation, c›est-à-dire un changement du système conduisant à réintroduire la religion dans la société. La deuxième consiste à considérer le postséculier comme une condition de la modernisation et de la coexistence entre le séculier et la religion, cela peut être compris selon trois dimensions: normative, socio-politico-historique, et phénoménologique. Chacune de ces dimensions a sa propre tension: l'héritage kantien contre

notion et comme contexte historique en Europe et au monde arabe. Dans ce texte de Massiri, on va lire une révision critique générale de la notion de sécularisme tel qu'elle est discutée en Occident, ainsi qu'une révision de la méthode utilisée par les élites arabes dans le traitement de la question.

Dans la rubrique «**Forum AL-ISTIGRAB**», on lit pour le chercheur français Tarin Mont-Alverne un article intitulé «la remise en cause du principe de laïcité». Notons que cet article met en lumière une question contemporaine et très sensible dans la relation entre l'Europe et l'Islam. L'auteur cherche à enraciner la notion en se référant aux expériences contemporaines qui se sont produites en France, notamment en ce qui concerne le débat sur la question du voile islamique.

Dans la rubrique «**Nous et l'Occident**», le chercheur iraquien Mohammad abdel-Mahdi Salman al-Helou traite la question du «concept» dans la pensée du penseur égyptien Mohammad Amara. Il existe beaucoup de concepts opposés dans les écrits de Amara. Sans doute ces dualités expriment un tissu intellectuel cohérent dans son accomplissement créatif, et se manifestent par l'usage de ces termes: intérieur / extérieur, sous-développement / progrès, autonomie / dépendance, universalisme / mondialisation, lumière / falsification, loyauté / désaveu, révélation / univers, religion / Etat, hérité / éxotique, entre-poussage / conflit. Cette étude, intitulée «la dialectique du conflit et du désordre entre l'Orient islamique et l'Occident séculier», est une tentative pour enraciner la problématique par les écrits polémiques introduits par Amara dans ce domaine.

Dans la rubrique «**Textes repris**», on a choisi pour ce numéro

Le penseur égyptien Ahmed abdel-Halim Attiyeh traite la question suivante: «le postsécularisme et le phénomène de l'athéisme – vision critique du cas arabe». Dans cette étude, Attiyeh traite le champ commun entre l'athéisme et la sécularisation, et ses effets. Le cas historique arabe sur lequel l'étude de Attiyeh repose, est le phénomène de corrélation entre l'athéisme et la sécularisation avec ses différentes phases et significations. Dans ce cadre, il décrit trois courants qui ont formé la figure globale de la réflexion sécularistе athéiste dans les deux mondes arabe et musulman. Le premier courant part des fondements épistémologiques de l'athéisme occidental; le deuxième part d'une base wahhabite exprimée par les écrits du chercheur saoudien Abdallah Quossaymi; le troisième courant, qui n'est pas conçu par Attiyeh comme athéisme au sens typique du terme, est exprimé par la revue «les âges» (Al oussour) d'Ismaïl Mazhar pendant les années 1920.

Le chercheur français Roger Monjo écrit un article intitulé: «la laïcité et la société postséculière». Cet article éclaircit l'originalité de la conception de «société postséculière», en posant la question d'articulation de celle-ci avec les théories traditionnelles de la sécularisation. Est-ce que cette notion vise à faciliter «le retour du religieux»? ou, au contraire, l'intention est l'enracinement du processus de sécularisation? Monjo tente de répondre à cette question en reposant une question digressive sur l'application du principe de laïcité dans un tel contexte postséculier, ainsi que les effets qui en sont nés.

Dans la rubrique «**Témoin**», le numéro traite la biographie du penseur et historien égyptien Abdel-Wahhab al-Massiri. On a choisi le plus important de ses articles sur le sécularisme, comme

deux scénarios: le premier suppose l'effondrement du système international et l'entrée dans un état de chaos et conflits, le second est celui qui voit que le système actuel persistera cohérent. Le chercheur italien Cesare Merlini montre, dans son article, que le deuxième scénario est le plus probable, et que les thèses qui ne croient pas à la multiplicité sont sans avenir.

Dans son article intitulé «le postsécularisme dans la pensée de Jürgen Habermas», le chercheur iranien Arman Zari'i examine les fondements sociaux adoptés par Habermas dans le domaine de l'analyse de l'essence de la religion; ensuite il indique les points de vue de Habermas sur le rôle que les croyances religieuses jouent au niveau social et au niveau de la vie politique; il clarifie ainsi les différences entre ses raisonnements et ceux présentés par les autres penseurs libéraux occidentaux, notamment John Rawls.

Dans la rubrique «**Cercles de controverse**», vous trouvez un ensemble d'articles qui sont les suivants:

Le chercheur iraquien Amer Zayd al-Waeli écrit un article intitulé «la violence de l'église occidentale – l'opression des savants et son effet sur l'évolution de la sécularisation universelle». Cette étude vise à enraciner une période historique en Occident moderne pendant laquelle des événements et détours constitutifs se sont produits, dont le sujet principal est la violence ouverte entre la théologie chrétienne et la lumière séculière. L'étude vise également à éclaircir le portrait historique du rôle de l'église contre la révolution scientifique et la violence pratiquée contre les savants, ainsi que son effet sur le phénomène de sécularisation.

Sous le titre «le postsécularisme comme événement historique – constat de l’exception américaine», le chercheur Mahmoud Haidar discute la théorie du «postsécularisme» dans le cadre de l’expérience américaine historique. Pour ce but il a fondé son étude sur une thèse selon laquelle la théorie postsécularisite avant qu’elle trouve sa voie vers la discussion au début du XXIème siècle, était effectivement présente dans la naissance difficile de l’Amérique au XVIIème siècle. Une telle thèse repose sur l’interrogation du théologue américain Reinhold Niebuhr avant un demi-siècle, il s’agit de la cause qui rend les américains le peuple le plus pieux et le plus séculier en même temps.

Le penseur maroccain Hamid Lechhab a écrit un article intitulé «pré-postsécularisme», dans lequel il cherche à déchiffrer l’équivoque suscitée par les termes et notions qui se sont produits récemment en Occident, parmi lesquels le terme du «postsécularisme». Dans son article, Lechhab s’attarde sur l’aspect méthodologique dans l’approchement de cette problématique. Il montre ensuite la problématique épistémologique suscitée par la vague notionnelle sur le «pré» et le «post», même parmi les élites occidentales.

Le professeur Cesare Merlini a écrit un article dans lequel il a cherché à répondre à la question suivante: le monde est-il entré dans l’étape de postsécularité? (A post-secular World). Merlini estime que le retour de la religion à la scène politique internationale, dans les derniers siècles, a débouché sur le débat sur le destin du sécularisme et le passage du monde à l’étape postséculière, où les indices des changements du système international, qui a régné depuis le traité de Westphalie, commencent à s’éclaircir. Le monde devient aujourd’hui face à

Les deux chercheurs étudient l'évolution de la vision Habermassienne de la religion en présentant les principes et les structures philosophiques que Habermas a adoptés durant les deux étapes de sa vie intellectuelle. L'objectif principal poursuivi par l'étude est l'analyse critique des pensées et théories de Habermas sur le rôle de la religion dans l'espace public, et ce en adoptant une méthodologie de l'analyse du contenu, ainsi que l'étude critique comparée de ses idées.

Le penseur français Jean Baubérot écrit un article intitulé «sécularisation et laïcisation». Il estime que les sociologues ont discuté la notion de «sécularisation» au sens général du terme, et ont vu qu'elle désigne la perte de l'importance sociale de la religion dans certaines sociétés modernes. Et il a indiqué que ces sociétés sont justement celles qui fonctionnent selon les critères de la rationalité instrumentale relative aux sciences et techniques. Et cette «perte» relève, selon lui, des changements sociaux résultant de la dynamique du capitalisme industriel. Ainsi, l'endroit primitif de la sécularisation, selon Peter Berger (en 1967) était la sphère économique, notamment «les différents secteurs économiques qui ont leur source au sein des processus capitalistes et industriels».

Le sociologue Talal Asad traite, dans un long article, la question du voile islamique tel qu'il est considéré par la laïcité française. Cet article vient dans le cadre de son projet épistémologique qui étudie le rapport complexe entre l'Islam et l'Occident. Il traite également des problématiques relatives à ce qui est connu sous le nom de «*la question du voile islamique en France*» et sa formulation principale dans le rapport de la *commission STASI*.

temps de la modernité pendant quatre siècles.

Le deuxième dialogue, effectué avec le penseur français Edgar Morin, traite la crise de production de la connaissance en Occident.

Dans ce dialogue, opéré par Laurence Baranski, Morin apparaît comme s'il cherchait un espace supplémentaire pour critiquer les défauts horribles qui ont frappé, si profondément, la pensée occidentale au temps de la mondialisation. Le dialogue s'attarde sur les processus de la réflexion, en Europe particulièrement, et en Occident généralement, ainsi que les remarques introduites par Morin sur plusieurs niveaux, notamment celui de la réforme de la pensée sous ses deux aspects social et subjectif.

Dans la rubrique «**le Dossier**», il y a quelques articles et essais examinant le même thème:

Une étude du sociologue américain Rodney Stark intitulée: «Ô Sécularisation, puissiez-vous reposer en paix». Dans cette étude on trouve une analyse sociologique approfondie de la thèse sécularisté, dans ses multiples théories et expériences dans l'histoire moderne. Ce qui serait marquant dans l'étude de Stark, c'est qu'il émet un jugement argumenté par lequel il montre les points problématiques dans les expériences de sécularisation tant en Europe qu'en Amérique du Nord. Ainsi lorsqu'il détermine les échecs de ces expériences dans leur guerre contre la croyance et les courants radicaux dans les sectes chrétiens occidentaux.

Sous le titre «le rôle de la religion dans l'espace public» les chercheurs iraniens Hussein Ghaffari et Maassouma Bahram ont rédigé une étude commune qui éclaircit le rôle de la religion dans l'espace public selon le philosophe allemand Jürgen Habermas.

Résumés du numéro 8 de la revue Al Istighrab

Le Numéro 8 de la revue **Al Istighrab** traite la théorie du «Postsécularisme» telle qu'elle est abordée en Europe et aux Etats-Unis, et telle qu'elle est reçue par les élites culturelles dans les deux mondes arabe et musulman.

Le nouveau numéro renferme un traitement de cette notion (postsécularisme) dans les aspects philosophique, culturel et sociologique; les articles et les essais sont classés selon les rubriques de la revue:

Dans la rubrique «**Éditorial**», le Rédacteur en chef aborde le «postsécularisme» comme étant une notion théorique et un événement historique produit dans les premiers indices du mouvement de la modernité. Il traite également la nécessité pour les élites arabes et muslmanes de remettre en cause les notions éxotiques, comme étant des données épistémologiques susceptibles d'être critiquées, réfutées et révisées.

Dans la rubrique «**Entretiens**», on trouve un dialogue avec le philosophe allemand Jürgen Habermas, opéré par le chercheur Eduardo MENDIETA et intitulé: «A postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society”. Ce dialogue est une étape constitutive dans le cadre de la théorie de la société postséculière. À travers ce dialogue, les questions et réponses atteignent, si profondément, la théorisation philosophique sur une question qui constituait le thème principal du débat qui a marqué les

Table des matières

the secular and religion, which can be conceptualized in three dimensions: normative, sociological-political-historical, and phenomenological. Each of these three dimensions is characterized by a tension: Kantian vs. Hegelian tradition; model vs. practice in the sociological-political-historical post-secular; and individual vs. collective in the phenomenological post-secular.

The **Book Arena** section includes a presentation and analysis of two books: The first book "Formations of Secularism" written by the anthropologist Talal Asad includes a set of questions and inquiries connected to secularism which appear as follows: What is the connection between "the secular" as an epistemological category with a view on existence and life, and "secularism" as a political ideology? Can they form two research topics in anthropology? How can anthropology appear to be secularist, and can "secularism" be understood before "religion"?

The second book entitled "The High Price of Materialism" by the American intellectual Tim Kasser was translated to Arabic by the Islamic Center for Strategic Studies in Beirut. Its author is a prominent psychologist in the United States who became famous for opposing the modes of living which secularism imposed on the Western individual in order to transform him to a mere number in its general order.

in his creative achievement and are clarified in his usage of the following terms: internal-external/ advancement-backwardness/ independence-subordination/ universality-globalization/ enlightenment-falsification/ revelation-universe/ religion-state/ traditional-new/ repulsion-conflict. This research essay entitled “The Dialectics of Conflict and Repulsion between the Islamic East and the Secularist West” is an attempt to establish the problem through the dialectic writings of ‘Amara in this regard.

In the section **Recovered Texts,** we have chosen for this issue a study by the American sociologist of Spanish origin Jose Casanova in which he examines the relationship between religion and the worldly life in the context of his discussion of the problem that globalization poses in the modern West. This text is derived from his book “Public Religions in the Modern World”.

The section World of Concepts includes two essays which focus on the meaning and implications of “post-secularism”. The first essay written by Canadian researcher Jean-Marc Larouche focuses on clarifying the epistemological ambiguities connected to the term “post-secularism”/“post-secular”. This term has become a circulated concept in the Western academic circle, and the need for introducing it to the Arab reader today is clearly important, especially in the midst of the ever-rising debates among Arab and Islamic elites concerning the future which awaits their societies.

The second essay by the researcher Kristina Stoeckl entitled “Defining the Post-Secular” proposes a definition of the term “post-secular”. It discards two possible modes of understanding the “post-secular”: That the post-secular means *de-secularization* and that it means *post-secularity*, a regime-change that brings society back to religion. Instead it suggests that the post-secular is a condition of contemporariness/co-existence of

Under the title "Laïcité and the Post-Secularist Society", the French researcher Rojer Mono sheds light on the originality of the concept "post–secularist society" by presenting the interrelatedness of this concept with the traditional theories of secularization. Does this concept aim at paving the way for the return of the religious (retour du religieux), or -on the contrary- to establish the secularization process? Monjo attempts to answer this inquiry by asking a digressive question concerning the application of the principle of laïcité in the context of post-secularism and the ensuing results of this application.

The section entitled **The Witness** presents the biography of the late Egyptian intellectual and historian Abd Al-Wahhab Al-Msairy and includes his most prominent essay which tackles secularism as a concept and a historical context in Europe and the Arabian world. In this text, we can notice a general critical revision of the concept of secularism as treated in the West and among Arabian elites.

The **Forum of Al-Istighrab** section includes an account by the French researcher Tarin Mont'Alverne entitled "Reconsideration of the Principle of French Laïcité". It is worth noting that this account illuminates a modern and highly sensitive issue in the relationship between Europe and Islam, and the writer strives to re-establish this concept by referring to modern incidents which have occurred in France especially the debate on the Islamic veil.

In the section of **We and the West**, the Iraqi researcher Muhammad Abd Al-Mahdi Salman Al-Huluw explores terminology in the thought of the Islamic Egyptian researcher Muhammad 'Amara. There is a large set of opposite terms which 'Amara's writings teem with, and there is no doubt that these adjacent dualities are an expression of a solid intellectual structure

inferences and those presented by other liberalist Western intellectuals especially John Rawls.

In the section **Circles of Controversy**, a number of essays are presented as follows:

Under the title “The Violence of the Western Church: The Impact of Oppressing Scientists on the Development of General Secularism”, the Iraqi researcher Amer Abd Zayd Al-Wa’eli affirms the historical era in the modern West which witnessed many incidents and turning points especially the open violence between Christian theology and secularist enlightenment. Al-Wa’eli also strives to depict the historical scene which witnessed the Church’s opposition to the scientific revolution, the violence inflicted on scientists, and its effect on the appearance of intense secularism.

In his essay “Post-Secularism and the Atheism Phenomenon: A Critical Inspection of the Arab Case”, the Egyptian intellectual Ahmad Abd Al-Halim Atiya examines the common ground between atheism and secularism and its ensuing consequences. The historical Arab case which Professor Atiya takes as basis in his study represents the correlation of secularism in its different states and meanings with atheism. For example, in this context he presents three movements which form the total image of secularist and atheist thought in the Arabian and Islamic worlds: The first one proceeds from the epistemological foundations of Western atheism, the second one arises from a Wahhabi basis as expressed by the writings of the Saudi Arabian writer Abdullah Al-Qosaimy, and the third movement is one which Professor Atiya doesn’t consider to be real atheism and which was expressed in the 1920’s in the Cairo magazine “Al-‘Usur” owned by Isma’il Mathhar.

question presented by the American theologian Reinhold Niebuhr about a half century previously: Why do Americans form one of the most religious nations but are one of the most secularist at the same time?

The Moroccan intellectual Hamid Lashhab presents an essay entitled “Pre Post-Secularism” where he strives to clarify the ambiguity caused by terms and concepts which have recently sprung up in the West, especially the term “post-secularism”. In his essay, he focuses on the methodological aspect for approaching this problematic issue and then displays the epistemological dilemma that results from the conceptual wave on “pre” and “post” even among Western elites.

The essay by Professor Cesare Merlini under the heading “A Post-Secular World” attempts to answer the following question: Has the world entered the post-secularism phase? Merlini states that the comeback of religion to the global political arena during the past decades leads us to discuss the fate of post-secularism and the global transition to the post-secularism phase. The signs of change in the global order which prevailed since the Peace of Westphalia are beginning to become evident, and the world finds itself facing two scenarios today: The first one purposes the collapse of the global order and the entrance into a state of chaos and conflict while the second one purposes the survival of the current solid order. Merlini clarifies that the second scenario is more likely and that presentations which don’t believe in multiplicity have no future.

In his study on “Post-Secularism in Jürgen Habermas’s View”, the Iranian researcher Arman Zare’i considers the social backgrounds which Habermas relied on to analyze the essence of religion, and he then clarifies Habermas’s opinions on the role of religious doctrines in social life and the political sphere. Zare’i also elucidates the differences between his

achieved through resorting to a methodology for analyzing the content and conducting a comparative critical study of his opinions.

In the essay “Sécularisation et Laïcisation”, the French intellectual Jean Baubérot considers that sociologists have discussed the concept of secularization in its broad meaning and have found that it means the lack of importance attributed to religion in some modern societies. Baubérot indicates that these societies are specifically the ones which proceed according to standards of instrumental rationality which are connected to sciences and technologies. In his opinion, this “lack” is associated with the social changes arising from the dynamics of industrial capitalism. Hence, Peter Berger (in the year 1967) considered that the original position of secularization was the economic sphere especially “the different economic sectors whose source lies in capitalist and industrialist operations”.

In a lengthy essay, the sociologist and professor Talal Asad discusses the issue of the Islamic veil as treated by French secularism. This essay is a part of his epistemological project which explores the complex relation between Islam and the West, and also addresses a number of problematic points connected with the so-called Islamic veil issue in France and its central articulation in the Stasi commission report.

Under the title “Post-Secularism as a Historical Episode: A Glimpse into the American Exception”, the researcher Mahmoud Haidar discusses the post-secularism theory in the context of the historical American experience. To achieve this purpose, he bases his study on the assumption which supposes that even before the circulation of the theory of post-secularism at the outset of the 21st century, this theory was actually existent during the difficult and complicated birth of the United States in the seventeenth century. Such an assumption finds one of its roots in the

In the second interview, the French intellectual Edgar Morin tackles the crisis of epistemological production in the West. In this interview which was conducted by Laurence Bransky, it seems as if Morin is searching for an additional opportunity to criticize the dreadful flaws which afflicted the core of Western thought in the era of globalization. This interview concentrates on the trajectories of thought in Europe specifically and the West in general. Morin also presents comments on different aspects especially the aspect connected to intellectual reformation in both its social and subjective facets.

In the section dedicated to the **Central Topic,** a number of research essays and articles appear as follows:

The study by American sociologist Rodni Stark under the heading "Secularization, R.I.P." contains a deep sociological analysis of the tests and various manifestations of the theories of the secularization thesis in recent history. Perhaps what is striking in this study is Stark's justification which clarifies problematic spheres in secularist experiences in Europe and North America, and his determination of their failures in the face of faith and the surviving fundamentals of Western Christian sects.

Under the title "The Role of Religion in the Public Sphere", the two Iranian researchers Hussein Ghafari and Masoumeh Behram present a study which sheds light on the role of religion in the public sphere as viewed by the contemporary German philosopher Jürgen Habermas. By displaying the philosophical principles and premises which Habermas adopted throughout his early and later ideological career, the two researchers examine the development of Habermas's outlook to religion. The main purpose of this study is to present a critical analysis of Habermas's views and theories on the role of religion in the public sphere, and this is

Summary of the Research Essays Included in the 8th Issue of Al-Istighrab

The eighth issue of Al-Istighrab focuses upon the theory of post-secularism as it is treated in Europe and the United States and received by cultural elites in the Arab and Islamic worlds. This issue covers the concept of post-secularism from philosophical, cultural, and sociological aspects, and the articles and research essays included therein are as follows:

In **The Foreword**, the Senior Editor Mahmoud Haidar presents post-secularism as a theoretical concept and a historical episode which occurred at the outset of the modernist movement, and he explores the need for Arabian and Islamic elites to consider incoming concepts as epistemological data susceptible to criticism, refutation, and revision.

The **Interviews** section includes an interview conducted by Eduardo Mendita with the German philosopher Jürgen Habermas under the heading: "A Post-Secular World Society: On the Philosophical Significance of Post-Secular Consciousness and the Multicultural World Society". This interview serves as a basis in the discussion of the theory of post-secular society, and the questions and answers mentioned therein reach a depth of philosophical speculation on this issue which has formed an axis for the extensive debates that have sprung up during the eras of modernism which spanned four centuries.

contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

8

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 8 - 3rd Year - 1438 H - Summer - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E . mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

8

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and
Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.8 - 3rd Year 1438H. Summer - 2017

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.8 - 3rd Year - 1438 H - Summer - 2017

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار) إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال) الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه) الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار) العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم) الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال) فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه) موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 100 $
- مؤسسات أهلية 150 $
- مؤسسات حكومية 200 $

ISSN: 2518 - 5594

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com